Schellings Lehre

oder

das Ganze der Philosophie

des

absoluten Nichts,

dargestellt

von

Friedrich Köppen.

Nebst drey Briefen verwandten Inhalts

von

Friedr. Heinr. Jacobi.

Hamburg,
bey Friedrich Perthes, 1803.

Vorbericht.

Zwey Dinge sind es, welche ich bey der Herausgabe dieser Schrift befürchten muß: daß man sie nicht liest, und: daß man ihr nicht glaubt.

Lesen wird mich mancher nicht, weil die Philosophie seit zehn Jahren an allgemeiner Achtung verlor; weil das Publikum der neuen Systeme müde ist, und insbesondre die Schellingische Philosophie bey Vielen in solchem Rufe steht, daß man sie eben so wenig sich erläutern als widerlegen lassen will. Andre, mit absolutem Enthusiasmus, haben sich eingewohnt in Schellingischer Lehre, und erkennen im Voraus die Unmöglichkeit, irgend ein gründliches Wort darüber vorzutragen, außer in Lobeserhebungen. Beyde Theile werden eine Schrift aus der Hand legen, welche ernsthaft und bündig ein System bestreitet, das

dem einen die größte Thorheit, dem andern die ausgemachteste Wahrheit dünckt.

Ich möchte hierbey erinnern: wie oft man viel zu voreilig über Thorheit und Wahrheit entschied. Wer eine Lehre für Thorheit hält, sollte sich die Gründe dieses Urtheils entwickeln, zumal wenn andre diese Thorheit als die höchste Vernunft preisen; wer die Thorheit zur höchsten Vernunft erhebt, dem wäre eine ruhige Prüfung eben so sehr zu empfehlen, so wenig sie von ihm zu erwarten steht. Es ist leichter zu verwerfen als zu untersuchen, leichter Vorurtheile zu fassen als abzulegen; und darum ist es nicht selten das besonnene Lesen seines Werks, wozu es der Verfasser bey dem Publikum am wenigsten bringen kann.

Unbefangene Denker wünscht sich diese Schrift; Männer, die ernstlich Wahrheit suchen und sich nicht durch sophistischen Schein blenden lassen; die nicht Namen huldigen, sondern der Sache; die mit eigenen Augen sehen, mit eigenem Urtheil entscheiden wollen. Aber auch sie, werden sie mir glauben? Werden sie sich überzeugen, daß ein philosophisches System, welches sich absolute Unfehlbarkeit anmaßt,

welches von talentvollen Männern gelehrt und von talentvollen Schülern wiederholt wird, durch und durch nichtig sey, mit Nichts anfange und mit Nichts ende? Wird ihnen nicht der Zweifel entstehen, ob man auch die Schellingische Lehre richtig dargestellt habe, und in der Aufdeckung ihrer Widersprüche und ihrer Nichtigkeit sich vor Täuschungen sicherte?

Niemand glaube, der nicht sieht; aber wer sieht, der glaube. Unrichtig können wohl die Schellingischen Sätze nicht dargestellt seyn, wenn sie mit Schellings Worten angeführt werden; die Widersprüche sind wohl keine Täuschung, wenn sie sich logisch begreiflich machen lassen; die Nichtigkeit des Systems ist evident genug, wenn wirklich Nichts darinnen ist.

Das eigne Sehen des Lesers möglich zu machen, war mein ernstlichstes Bestreben. Darum sind allenthalben Belege angeführt und die zerstreuten Aeußerungen der Schellingischen Schriften gesammelt. Es war weniger schwer, die auffallenden Ungereimtheiten des Systemes zu zeigen, als die Art und Weise anschaulich zu machen, wie der Erfinder desselben zu ihnen verleitet wurde. Beydes wird, wie ich hoffe,

nach gesammeltem Lesen und Ueberdenken des ersten und zweyten Abschnittes einem jeden einleuchten. Ich suchte im Vortrage Deutlichkeit, Bestimmtheit, Kürze. Der dritte, vierte und fünfte Abschnitt sollten die Schellingische Philosophie in ihren mannichfaltigen äußern Beziehungen darstellen, und dem Leser zur Erholung dienen. In den Resultaten des sechsten Abschnitts ist der philosophische Scheideweg kenntlich gemacht, auf welchem es nur die Wahl giebt zwischen einem Wissen des Nichts und einem Wissen des Etwas, zwischen einem System demonstrativen Blendwerks, und einer in sich selbst beruhenden vor allen Sätzen und Schlüssen gewissen Wahrheit.

Lübeck im März
1803.

F. Köppen.

Inhalt.

Briefe von F. H. Jacobi.

I.

Wollen und Können der deutschen Schulphilosophie.

Ungeachtet aller Verschiedenheit der neueren deutschen Schulphilosophieen, dieser Vorlauten auf dem Gebiet der Litteratur; läßt sich ein allgemeiner Charakter derselben nicht verkennen. Mit Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, treten sie hervor, klagen und zürnen im Fortgange des Lebens über ungeheure Misverständnisse, und sinken, ehe die Erläuterungen, Anwendungen und Kompendien vollendet sind, in das Grab.

Alle diese bisher gestorbenen und gegenwärtig noch im Sterben begriffenen Systeme wurden geboren in der Zuversicht an eigne Unsterblichkeit; sie demonstrirten, d. h. erwiesen ihre Behauptungen als ewig und nothwendig. Mit ihrer Demonstration schienen sie sich erhaben über den Wechsel des Todes, und es blieb, wenn sie schon gestorben waren, ihren Anhängern unbegreiflich, wie sie hätten sterben können.

Zweck der Philosophie ist: Wahrheit, Erkenntniß des Grundes der Dinge. Die Nacht, welche das menschliche Daseyn umgiebt, soll erhellt werden durch eine nicht erlöschende Flamme; von der Gestalt wollen wir zur Sache, von der Erscheinung zu dem Hinter der Erscheinung durchdringen. Eine Philosophie, welche demonstrirend dahin durchgedrungen zu seyn meynt, und des Erdballs Leuchte in der Hand zu halten glaubt; wird eben durch diese demonstrirende Behauptung intolerant, ungesittet, despotisch. Die neuen deutschen Schulphilosophieen sind intolerant, ungesittet, despotisch; denn sie demonstriren.

Auf welche Weise demonstrirt man in der Philosophie?

Reflexion und Abstraktion öfnen das Reich der Begriffe. Unser Begreifen, unser Erkennen durch den Begrif, ist ein Merken, ein Entgegensetzen, ein Gleichsetzen. Die Reflexion merkt das Verschiedene, Getrennte; die Abstraktion läßt die Unterschiede verschwinden und setzt gleich in einem dritten. Das Verschwinden der Einzelheiten in der Abstraktion giebt das Allgemeine; das Hervortreten des Einzelnen, nach aufgehobner Abstraktion, giebt das Besondre.

Dies Begreifen und Erkennen durch Reflexion und Abstraktion ist aber unmöglich ohne Sprache.

Weil der Mensch begreift, so spricht er, und weil er spricht, begreift er. Worte werden Zeichen für Begriffe der Sachen, d. h. für Allgemeinheiten, welche durch Abstraktion entstanden sind. Neue Erweiterungen auf dem Gebiete des Merkens, der Erfahrung, erzeugen neue Begriffe und Worte; ungewöhnliche bisher nicht übliche abstrakte Begriffe erfordern ein eigenthümliches Wort. Die Sprache im empirischen und im abstrakten Gebrauch bereichert sich deswegen fortwährend.

Im Bilde läßt sich die Handlung des Abstrahirens als ein in die Höhe steigen vorstellen. Die Aussicht erweitert sich mit jeder Stufe; der abstraktere Begrif enthält mehr Einzelheiten unter sich, worauf er sich als das Allen gemeine bezieht; der konkrete Begrif bezieht sich auf weniger Einzelheiten. Eine Leiter, die man hinaufgestiegen, steigt man noch leichter wieder herab. Ein solches Herabsteigen heißt in der Philosophie a priori, Deduktion, Demonstration.

Kommt es mit dem Hinaufsteigen zu einer gewissen Höhe, so könnte uns freylich die Hofnung begleiten, alles mit einmal, die ganze Welt, zu sehen; nur daß alsdann die Gegenstände so klein würden, daß wir eigentlich Nichts mehr deutlich von einander ge-

schieden sähen und auch die Welt höchstens als Punkt hervorträte. Wollte man heruntersteigend von dieser Höhe die Welt deduciren; so würde das Sehen derselben hergeleitet aus dem Nichtsehen, das Schauen des Einzelnen aus dem Schauen des Nichts, der wachenden Blindheit *).

Ohne Bild. Alles Verallgemeinern, alles Abstrahiren hat seine Gränze, sein Ziel, von dem nicht mehr abstrahirt werden kann. Jeder allgemeine Begrif hat etwas Konkretes, worauf er sich bezieht. Verschwindet diese Beziehung, so ist er kein Begrif mehr. Wählt man nun für eine solche von Allem abstrahirende Abstraktion ein Zeichen, ein Wort; so scheint es, als ob etwas dadurch bezeichnet sey, im Grunde ist es aber nur das reine Wort, ohne Begrif, ohne Sache. Fängt die Deduktion mit diesem Worte an; so deducirt sie alle Begriffe und alle Sachen aus

*) Man sieht mit bloßen Augen alles, was man mit dem Mikroskope sieht, nur nicht deutlich, auseinandergesetzt. Ein undeutliches Sehen ist aber ein Nichtsehen, und man sieht also mit bloßen Augen nicht alles, was man mit dem Mikroskope sieht. Die Infusionsthierchen des Wassertropfens sind unstreitig seit Anbeginn der Welt gesehen, aber nicht als unterschieden von dem Tropfen; sie wurden deswegen erst durch das Mikroskop entdeckt.

bloßem Wort allein, und liefert eine vollkommene Demonstration aus dem höchsten a priori, aus dem Nichts.

Die deutsche Schulphilosophie verläugnet nicht diesen Charakter, sie gründet ihren Thron und ihre Herrschaft auf das reine Wort.

Jede Demonstration des Besondren aus dem Allgemeinen, vergißt, auf welchem Wege das Allgemeine entstand, nämlich: durch Abstraktion von dem Besondren. Das Geschöpf, (das Allgemeine) will zum Schöpfer werden. Könnten wir, wie wir das Zeichen der Begriffe, das Wort, hervorbringen, zugleich auch die Sache erschaffen; so wäre die Demonstration unwiderleglich, wie z. B. in der Mathematik. Aber die Philosophie kann keine Mathematik werden, obgleich die Schulsysteme es zu seyn vorgeben *).

Zur Welt gehört der Mensch, ein Mikrokosmos. In der vollendeten systematischen Philosophie muß er sich selbst deduciren, demonstriren. Durch Reflexion und Abstraktion unterscheidet und identificirt er einzelne Fähigkeiten, Kräfte, und bezeichnet sie durch Worte. Aber Worte sind nicht die Sache, und der Begrif, dessen Zeichen das Wort ist, wird

*) Man sehe das Ende des zweyten Abschnitts.

nur in und mit diesem Zeichen verstanden durch seine Beziehung auf das Einzelne. Je abstrakter der Begrif ist, desto schwerer wird diese Beziehung, desto schwerer das Verstehen; und es misverstehen sich die Philosophen unter einander. Daraus entspringt eine unüberwindliche Neigung der Schulphilosophie zum Wortkriege; die eine glaubt höher zu stehen als die andre, urtheilt von ihrem Throne mit der größten Anmaßung und Unfehlbarkeit; ja es würden sogar Blitze den Schuldigen Nichtverstehenden tödten, wenn aus Worten Blitze werden könnten. Darum liebt auch jede Schulphilosophie gewisse Stichworte, Namen mit magischer Kraft: Ich, Denken als Denken, absolute Vernunft.

Der Mensch, wenn er von dem Baume der philosophischen Erkenntniß gekostet hat, gewinnt die Scheidungen lieb, und nährt sich von ihnen. Er setzt entgegen sich selbst der Welt, das Gute dem Bösen, die Ursache der Wirkung. Er vermehret sein Wissen durch Auffassung der Unterschiede, durch immer schärferes Absondern dessen, was früher im sinnlichen Chaos ihm verborgen lag. Er würde aber sich selbst unter diesen Scheidungen verlieren, wenn er nicht zugleich Aehnlichkeiten aufsuchte, und es durch Nebeneinanderstellen derselben zu einer gegliederten Erkenntniß brächte.

Diese gegliederte philosophische Erkenntniß heißt **Wissenschaft**. Soll sie sich vollenden, so darf sie nicht bey dem zufälligen komparativen Wissen stehen bleiben, sondern muß sich zum **Nothwendigen** erheben.

Worin besteht dies Nothwendige? In der unmittelbaren Einheit des Subjekts und Prädikats. Die Verbindung zwischen ihnen ist dann nicht mehr zufällig, bloß unter gewissen Beziehungen gültig; sondern schlechthin gewiß und unveränderlich. Das Subjekt sey ein **Triangel**, das Prädikat **Dreywinklichkeit**; ihr Zusammenhang ist dadurch nothwendig, daß sie nothwendig Eins sind, sich gar nicht scheiden lassen. Keine Diversität, sondern lautre Identität. Allein so ungezweifelt nothwendig eine solche Erkenntniß der Einheit des Subjektes und Prädikates ist; so wenig wird durch sie unser Wissen vermehrt. Mit dieser Einheit wissen wir nichts, als eben die Einheit; denn nur durch Auffassung eines verschiednen Subjekts und Prädikats und Verknüpfung derselben durch Aehnlichkeit, lernt und erkennt der Mensch.

Die Erkenntniß der nothwendigen Einheit des Subjekts und Prädikats besteht in der Einheit des Wortes und der Sache. Wir erkennen und begrei-

sen die Sache durch das Wort; weil wir das letztere für die erstere erfanden, hervorbrachten. Wir würden die Sache eben so nothwendig durch die Sache erkennen, wenn wir die Sache wie das Wort hervorbrächten. Soll der Mensch eine unbedingte nicht komparative Erkenntniß gewinnen, so muß er allein aus sich selbst konstruiren; er erkennt alsdann nicht ein Gegebenes, sondern ein Gemachtes; und der Schellingische Grundsatz ist wahr: Absolute Erkenntniß ist absolute Konstruktion.

Dies haben denn auch Idealismus und Realismus jederzeit gewollt. Man gieng aus von dem Gegensatze zwischen Subjekt und Objekt, Denken und Seyn, in mir, und außer mir. Man mußte diesen Gegensatz aufheben, wenn die Philosophie auf Einem Fundamente ruhen, und nicht durch doppelte Prinzipien ihr Schwerpunkt schwankend unterstützt seyn sollte. Der Realismus konstruirte aus dem reinen Objekt seine Erkenntniß, der Idealismus aus dem reinen Subjekt; und es war um eigner Vollendung willen nothwendig, daß jener aus dem Objekt das scheinbar entgegengesetzte Subjekt konstruirte, und dieser aus dem Subjekt das scheinbar entgegengesetzte Objekt. Die Entgegensetzung mußte sowohl dem Realismus als Idealismus zum bloßen Scheine werden, wenn sie

nicht ihre eigene Konsequenz aufgeben wollten; der konsequente Realismus muß sich zuletzt in Idealismus verklären, und der Idealismus in Realismus verdunkeln. *)

Kant legte die Erfahrung faktisch zum Grunde, und beschränkte sich auf eine bloße Analyse ihrer Bedingungen. Er trennte den Stoff von der Form der Erfahrungserkenntniß, und unterschied diese dadurch von der Mathematik, in welcher Form und Stoff, Gestalt und Sache Eins sind. Nothwendigkeit des Wissens außerhalb der Mathematik fand er in dem a priori der Form, als nothwendiger Bedingung jeglicher Erfahrung. Durch fortgesetzte Analyse der aprioristischen Formen, und durch ihre Verbindung zu einem reinen Erkenntnißvermögen, verschwand ihm der andre ergänzende Theil der Erfahrung, der Stoff; und es konnte ihm nicht gelingen, durch Annahme eines reinen Mannichfaltigen diesen Mangel zu ersetzen. Das reine Wissen ward eine Negation der Realität, da nach der Voraussetzung jedes reale nicht mathematische Wissen nur auf dem Gebiet der Erfahrung möglich ist.

Darum machte Fichte das Wissen und Erkennen vom Stoffe ganz unabhängig. Er konstruirte aus

*) Jacobi an Fichte. S. 3.

dem reinen Ich, dem reinen Bewußtseyn, aus sich selbst bestimmenden Thätigkeiten; und verwandelte das reale Wissen in eine Negation, Aufhebung, Beschränkung der ideellen Thätigkeit. Aber es konnte ihm, wegen der Konsequenz, mit der er die reine Idealität verfolgte, nie die Realität, als eine Position, hervortreten; und er ließ sie nun in dem praktischen, eigentlich vollendenden Theile seiner Philosophie, wieder anschießen. Der Baum war fertig, ohne eine Erde, worin er stehen konnte; und die im bloßen Aether verdorrenden und einschrumpfenden Wurzeln des Baumes, sollten im angeflogenen Boden Kraft und Nahrung gewinnen.

Schelling sah diesen Fehler, erwog, verwarf, und begann weder mit Idealität noch Realität, weder mit Subjekt noch Objekt; sondern mit der reinen Konstruktion. Subjekt und Objekt sind nach ihm in einem Gegensatze begriffen, wodurch sie sich wechselseitig bedingen. Beyde sind deswegen untüchtig zu einer unbedingten Konstruktion; sie werden vielmehr in ihrer Bedingtheit selbst konstruirt, und nur die Konstruktion ist absolut. Alle Produkte, sowohl die subjektiven als die objektiven, sind Erscheinungen der absoluten, an sich identischen Konstruktion. Die Einsicht in diese Konstruktion ist absolute, nothwendige, philosophische Erkenntniß.

Dem Kantischen Systeme wird alles subjektiv wider seinen Willen. Fichte verbessert diesen Fehler dadurch, daß er mit Vorsatz alles subjektiv macht. Eine unbegreifliche Einschränkung der absoluten Subjektivität giebt ihm die Objekte; bloße Negationen der Ichheit. Schelling macht Subjekt und Objekt zu Negationen des Absoluten, welches Absolute ihm in der Konstruktion vorhanden ist. Diese Behauptung wäre richtig, wenn der Mensch Subjekt und Objekt absolut konstruiren könnte. Wir hätten alsdann das Geheimniß der Schöpfung gefunden, wie sich Schelling ausdrückt. Mit dem Hervorbringen des Besondren wäre zugleich das Allgemeine vorhanden, die Konstruktion; beyde wären ungetrennt Eins. — Aber der Mensch vermag nicht absolut zu konstruiren, er ist kein Weltschöpfer.

Wir Menschen stehen als erschaffene Wesen unter dem Geheimniß der Schöpfung aus dem Nichts, des Wunders der Endlichkeit. Wir setzen uns der Natur entgegen, unser Denken dem Seyn; weil wir nicht im Stande sind, nach allgemeinen Begriffen Sachen hervorzubringen, und Begriff nebst Sache wirklich und wahrhaft durch die That in Eins fallen zu lassen. Wir müssen umgekehrt das Allgemeine, die Konstruktion, den Geist und Verstand des Geschaffe-

nen, am Besondren lernen und erkennen; sind selbst in der Kette der Geschöpfe, ohne das Wie unsers Zusammenhanges mit ihnen, unser Daseyn und Entstehen zu begreifen. Versetzen wir uns in die Rolle des Schöpfers; so vermögen wir Nichts, erkennen Nichts, schauen Nichts. Das Finden des Geheimnisses der Schöpfung entdeckt uns, daß es ewig ein Geheimniß bleiben muß, und das Finden dieser Erkenntniß ist also ein Nichtfinden.

Eine geschaffene Natur spricht zu dem Geschaffenen. Ihm muß begegnen eine Schöpfung, damit er durch Sinn und Verstand fasse, lerne, begreife. Wahrnehmen, Wiedererkennen und Begreifen, in steigenden Verhältnissen, macht die ganze Fülle unsers intellektuellen Vermögens aus. *)

Und bey diesen Verhältnissen des Wahrnehmens, Wiedererkennens und Begreifens würde der Mensch es beruhen lassen, ihm genügte ein bloßes komparatives Wissen; wenn nicht die dem Verstande und den Sinnen folgende Vernunft nach einem Ganzen der Erkenntniß strebte und das Stückwerk ihrer Einsicht zu vollenden trachtete. In den philosophischen Systemen hat die menschliche Vernunft sich ein rühmliches Denk-

*) Jacobi Ueber die Lehre des Spinoza, S. 404.

mal ihrer Bestrebungen errichtet; und der Geist dieser vergänglichen Werke beweiset deutlich genug: daß sie würdig war zu stammlen an dem Worte des Lebens, durch welches eine Schöpfung hervorgieng.

Doch Stammlen ist nicht Reden; und die Systeme überrühmen sich, wenn sie mehr zu seyn versichern, als die Glanzwolke eines großen Beginnens. Des Menschen Konstruiren ist ein Nachkonstruiren, kein Vorkonstruiren; ein Nachkonstruiren seiner Erfahrung, seiner Sprach- und Gedankenerfindung; nie der Natur, nie des Geistes: immer bedingt, nie absolut.

Dieses Nachkonstruiren steigt auf vom Besondren zum Allgemeinen, das Besondre ist demnach stets das Erste in unsrer Erkenntniß. Erkennend eine Mehrheit vom Besondren, gelangt der Mensch zum Wissen und Begreifen des Allen Gemeinen. Jede Zergliederung und Verknüpfung ist mechanisches Auseinanderlegen und Komponiren, d. h. ein solches, welches immerwährend unter Bedingungen steht; kein Produciren, kein Erstes, kein Lebendiges. *) Der seelenvolle Organismus der Natur verwandelt sich

*) Der Wahn, als ob wir mehr könnten, besteht darin: wir machen die Natur zur Grammatik, und lügen dem Wort Apriorität an.

durch Nachkonstruiren für unsre Erkenntniß unausbleiblich in todten Mechanismus.

Das mechanische Auseinanderlegen und Komponiren hat, eben wegen seiner Bedingtheit, eine Gränze. Diese Gränze ist Gränze der menschlichen Erkenntniß. Das Prinzip des Seyns und Lebens bleibt uns verborgen.

Weil Sinn und Verstand unser Erkennen leiten, giebt es eine doppelte Gränze: des Sinnes, bey dem Unterscheiden des Besondren; des Verstandes, bey dem Vertilgen des Besondren und Auffassen des Allgemeinen. Wir erkennen deswegen nichts absolut Unbedingtes, wir erkennen nicht das Prinzip der Individuation. In diesem Prinzip ist gegeben, das Geheimniß des Einen und Vielen in unzertrennlicher Verbindung, des Allgemeinen und Besondren; das Geheimniß wird nicht aufgedeckt durch die endliche Erkenntniß, ihr erscheint die Individualität immer als ein Kompositum.

Innerhalb der mechanisch nothwendigen Verkettung der Ursachen und Wirkungen erkennen wir als endliche Wesen; das eine Ende dieser Kette liegt in der Endlichkeit, das andere in der Unendlichkeit. Lassen wir diese beyden Enden zusammenfallen, so haben wir den Anfangspunkt der Schellingischen Philo-

sophie, Konstruktion an sich, von der alle übrige Konstruktion nur Erscheinung ist.

Daraus entspringen nothwendig für die absolute Konstruktion eine Menge Negationen. In ihr ist kein Anfang, kein Ende, kein Maaß, keine Zeit, kein Raum, keine Bewegung, keine Ruhe; überhaupt keine Diversität, sondern absolute Identität.

Alle diese Negationen der absoluten Konstruktion kommen als Positionen zum Vorschein in der Erscheinung. Die Welt und alles Einzelne in ihr mit Diversität und relativer Identität ist Negation an sich, und nur Position in wiefern sie erscheint.

Diese Genesis der Schellingischen Philosophie besteht in einem wahren Salto mortale, in einem Sprunge von dem Gebiet der Konstruktion an sich, welche eine Nichtkonstruktion ist, zum Gebiet der endlichen Konstruktion, die nur eine scheinbare ist. In der Endlichkeit konstruirt der Mensch seine Erkenntniß; was heißt ihm die Konstruktion an sich, wenn er durch sie nichts konstruiren, nichts erkennen kann?

Aber der Sprung wird verborgen. Wodurch?

Erstens. Das intellektuale Anschauen wird, als ein besondres Organ, dem Begreifen, als bedingten Erkennen, entgegengesetzt und schlechthin für jedes

Philosophiren postulirt. In der intellektualen Anschauung schaut man die Konstruktion an sich, die Einheit des Unendlichen und Endlichen, absolute Identität.

Zweytens. Der Mensch kann nicht erkennen, ohne zu begreifen; nicht begreifen, ohne Zeichen seiner Begriffe. Soll daher durch das intellektuale Anschauen erkannt werden; so ist ein Zeichen nothwendig, woran sich die absolute Erkenntniß gestalte. Dieses Zeichen ist nach Schellings Angabe A = A, und die darinn enthaltene Erkenntniß ein Erkennen der absoluten Identität. Das Zeichen, wie das Erkennen der absoluten Identität, ist nur eine Form des Wesens; in welcher Form das Subjekt und Prädikat unterschieden werden kann, da hingegen das Wesen ohne jeden Unterschied identisch ist.

Wesen und Form bestehen nun in einer wahren Ehe. Wäre kein Gegensatz zwischen ihnen, so wäre es keine Ehe; wäre keine Einheit, auch nicht. Zwey Geschlechter, Ein Sakrament.

Fragt man die absolute Konstruktion: wie kommt es zum begreiflichen endlichen Konstruiren? — Durch die Form, an welcher sich Subjekt und Prädikat unterscheiden.

Fragt

Fragt man die Begriffe: was liegt euch als Wesen zum Grunde, worauf ihr ruht, wodurch ihr mehr als leere Zeichen seyd? — Die Anschauung.

Was aber jede Konstruktion möglich macht; was jedem Begriffe als Wesen, worauf er sich bezieht, zum Grunde liegt; ist in der That das Besondre. Richtiger würden wir daher jene Fragen beantworten: wie kommt es zum endlichen Konstruiren? Durch das Besondre. Worauf beziehen sich die Begriffe? Auf das Besondre.

Ein solches Besondres, worauf die ganze menschliche Erkenntniß, als Nachkonstruktion einer verborgenen Vorkonstruktion, ruht; ist weder in dem Wesen noch in der Form jener absoluten Identität des Schellingischen Systemes enthalten. Die intellektuale Anschauung derselben bestehet in der Einheit des Allgemeinen und Besondren, des Unendlichen und des Endlichen; ihr fehlt also jenes wahre Endliche in Gegensätzen, dessen die menschliche Erkenntniß bedarf. Das Selbsterkennen dieser Identität erzeugt freylich den Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat; aber sie sind vollkommen identisch, A = A; schlechterdings kein besondres Subjekt und Prädikat. Darum ist als ihr Ausdruck das allgemeinste Zeichen gewählt.

Ein Erkennen und Begreifen, worinn gar keine Beziehung auf das Besondre, auf eine Sache, liegt; ist ein reines Erkennen des Erkennens, ein reines Begreifen des Begreifens: logisches Erkennen. A = A ist das Zeichen der rein logischen Gleichsetzung.

Aus dem logischen Erkennen, aus der logischen Gleichsetzung und Entgegensetzung, der Indifferenz und der Differenz, läßt sich nie eine Sache, nie ein Objekt konstruiren. Aus dem logischen Subjekt und Prädikat erzeugt sich schlechterdings kein reales, kein wirkliches, kein besondres und endliches Subjekt und Objekt. Es erzeugt sich also daraus auch keine Erkenntniß; weil es nur Erkenntniß durch und mit Konstruktion giebt.

Der Schellingische Philosoph kann dies nicht einräumen, ohne sich selbst verloren zu geben. Er muß also das logische Subjekt in das reale Subjekt, das logische Prädikat in das reale Objekt verwandeln, um mit ihnen in der Endlichkeit konstruiren zu können. Diese Verwandlung geschieht durch bloße Namenvertauschung, indem Schelling statt Prädikat Objekt setzt. *)

*) Vertauschung dieser Ausdrücke findet sich ganz bestimmt: Zeitschr. für spek. Physik Bd. 2. Heft 2. S. 21 und 22.

Mit diesem Gegensatze des Subjekts und Objekts ist die Beziehung des Allgemeinen auf das Besondre, der Unterschied des Denkens und Seyns, Anfang, Ende, Maaß, und was mit ihnen besteht, Raum, Zeit, Bewegung, vorhanden. Die Schellingischen Ausgewanderten, Besondres, Endliches, Verschiedenes, sind von der Emigrantenliste ausgestrichen; sofern sie sich den Gesetzen der einen und untheilbaren absoluten Identität unterwerfen wollen.

Die Form spielt im Schillingischen Systeme eine doppelte Rolle. Sie bringt Vielheit in die absolute Identität, den Unterschied des Subjekts und Prädikats. Sie bringt aber Einheit in das Besondre, die Identität des Subjekts und Prädikats. Die Brücke zwischen dem An sich und der Erscheinung ist fertig.

Hieraus erhellt auch die ursprüngliche Bedeutung der oft schwankend gebrauchten Wörter: Wesen, Form, Seyn.

Wesen ist gleich: der absoluten Identität, der Einheit des Unendlichen und Endlichen; es ist: das Seyn an sich.

Form ist Diversität in Beziehung auf das Wesen, und heißt: ein Erkennen der absoluten Identität. Aber in Beziehung auf die Erscheinung und das Besondre, ist die Form Identität; welche

unmittelbar durch das Wesen gesetzt ist. Die Form macht also Eines zu Vielem, und Vieles zu Einem.

Seyn ist bedingt durch die Form des Seyns, den Gegensatz zwischen Subjekt und Prädikat, und hat quantitative Differenz, Größe; *) obgleich das Seyn an sich, oder das Wesen des Seyns, stets identisch ist.

Wem diese Verdeckung des Sprunges von dem Seyn an sich, dem unbedingten Seyn, zu dem bedingten, vollkommen verdeckt bleibt; der konstruirt die Begriffe in die Anschauung, die Sache in den Begriff hinein, und umgekehrt: er vernichtet die Wirklichkeit und verwirklicht das Nichts.

Wer diesen Sprung wahrnimmt, der sieht die Unmöglichkeit ihn aufzuheben; die Unmöglichkeit eines Systemes, das ihn aufgehoben haben will. Die Widersprüche der Schellingischen Philosophie müssen sich deswegen bey jedem Schritte zeigen lassen. Absolute Konstruktion, oder Konstruktion an sich, ist Nichtkonstruktion. Aus logischen Sätzen wird kein Seyn, aus dem logischen Subjekt und Prädikat kein reales Subjekt und Objekt. Das Seyn hat keine Größe, und kann nicht gemessen werden. Wo kein Maaß

*) Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 2. Heft 2. S. 14.

statt findet, findet keine Erkenntniß statt. Das Seyn ist unkonstruirbar und unbegreiflich.

Schellingische Philosophie besteht so wenig wie jede andere Schulphilosophie, welche mit ähnlichem Truge beginnt. Die Wahrheiten, welche unabhängig von nichtigen Schulgebäuden dem Menschen bleiben, wenn es überhaupt Wahrheit giebt; sind im letzten Abschnitte angedeutet.

II.
Beurtheilung der Hauptsätze des Schellingischen Systems.

Bey dieser Beurtheilung liegt wie billig die Darstellung des Systemes zum Grunde, welche Hr. Schelling selbst für die ächte erklärt. Sie findet sich im zweyten Heft des zweyten Bandes der Zeitschrift für spekulative Physik.

Der erste Paragraph beginnt mit der Erklärung:

„Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, in sofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird." *)

In dieser Erklärung merke man dreyerley: 1) Subjektives und Objektives, 2) Totale Indifferenz desselben, 3) Diese Indifferenz wird gedacht.

*) Dieser Paragraph und die auf ihn sich beziehenden Erläuterungen stehen S. 1. und 2. des angeführten Heftes.

Die Rechtfertigung des Sprachgebrauches wollen wir Hrn. Schelling erlassen, und bloß vernehmen, wie man überhaupt dazu gelange, die Vernunft so zu denken.

„Man gelangt dazu durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjektives und Objektives stellt, und offenbar ein gegen beyde indifferent sich verhaltendes seyn muß. Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordre, muß vom Denkenden abstrahirt werden."

Wir gelangen also zu dem Denken der Vernunft, womit die Schellingische Philosophie anfängt, durch Reflexion, — welches man wegen der Folge sich genau merken muß — und zwar durch Reflexion auf Etwas, das sich zwischen Subjektives und Objektives stellt. Wird dieses erst durch die Stelle indifferent; weil eben aus diesem Zwischenstehen geschlossen wird, es müsse sich gegen Objektives und Subjektives indifferent verhalten? Oder, was ist dieses Gestellte, sich indifferent gegen beyde Verhaltende? Die Vernunft. Sie war aber vorhin die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Ist denn das Etwas, welches sich stellt und in-

different wird; einerley mit der totalen Indifferenz? Wenn ich die leztre denke, wie komme ich zu dem Etwas.

Dies Denken der Vernunft soll geschehen mit der Abstraktion vom Denkenden. Wie kann der Mensch zu der Abstraktion von sich selbst, als Denkendem, aufgefordert werden? Womit und woran sollte er sie vollbringen? Und was bliebe übrig? Etwa die bloße Handlung des Denkens: Ein Denken als Denken, ohne Denkendes und Gedachtes; ein Nichtsdenkendes Nichts? —- Nein, antwortet Schelling, es bleibt übrig die Vernunft, aber nur die absolute; und er dürfte vielleicht hinzusetzen: Sagest du nicht bald mein Geist, und bald mein Körper; bald meine Vernunft, und bald meine Unvernunft? Du setzest also Etwas, dem beydes, Geist und Körper, Vernunft und Unvernunft auf gleiche Weise angehört; das sich in sofern gegen beydes indifferent verhält, und in Wahrheit die Indifferenz und das An sich von beyden, (die Substanz nach gemein empirischer Vorstellungsart) ist. Sage nur nicht mehr meine Vernunft, sondern die Vernunft; nicht mehr mein Körper und meine Unvernunft; sondern das Körper-liche und Unvernunft-ige: lasse das Individuelle fallen, und du bist bey und in

dem Absoluten, das nur Eines seyn kann; und dieses, das nur Eines seyn kann, ist Vernunft, reine Aequalität, reine Indifferenz, ohne Du, ohne Ich, ohne irgend Etwas, und darum ein absolut Alles.

Hier Schellings eigene Erläuterung.

„Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjektives zu seyn, wie sie von den meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist; sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt."

Der Widerspruch in diesen Aeußerungen ist folgender: Die Vernunft ist nichts Subjektives, nichts Objektives, aber eben darum auch nichts Gedachtes und nichts Denkendes. Das Gedachte ist nur im Gegensatz gegen Denkendes möglich. Von dem letzteren muß völlig abstrahirt werden, und doch wird die Vernunft nach §. 1. gedacht. Also wird sie gedacht und nicht gedacht zugleich.

Der aus Kantischer Schule entlehnte Ausdruck An sich, im Gegensatz mit der Erscheinung, bedeutet im Schellingischen Systeme des Unbedingte, Absolute, schlechthin Unbestimmte: Alles was bedingt, bestimmt ist, gehört hingegen zur Erscheinung. Wodurch wird mir aber die Vernunft zu dem An sich, zu dem Unbedingten? Durch die Abstraktion von dem Denkenden, also bedingt durch sie. Diese Abstraktion ist wieder bedingt durch Reflexion, die Reflexion durch ein Denkendes, von welchem eben abstrahirt werden soll. Ist also die Vernunft unbedingt, als wahres An sich, wenn sie bedingt ist durch Abstraktion? Sie ist vielmehr An sich und Erscheinung zugleich.

Man könnte hierauf antworten: die Vernunft ist an sich absolut und unbedingt, nur du Mensch, der du sie denken willst, kannst nicht anders zu ihr gelangen, als durch Abstraktion von allem Bedingten, weil du selbst mit deiner Subjektivität in der Sphäre des Bedingten stehst. Dies heißt aber wieder mit andern Worten: du sollst denken wenn du nicht mehr denkst, wenn du von dir als Denkendem abstrahirst; und alsdann offenbart sich dir die Vernunft. Auf ähnliche Weise sagt das Bardilische System: An dem Denken als Denken in der Anwendung, wird

das prius κατ' ἐξοχην manifestirt. Schelling spräche: An der Menschenvernunft als Menschenvernunft in der Anwendung, — welche immer ein Denkendes ist — manifestirt sich die Vernunft an sich, welche nicht denkt. Der Mensch gelangt nur zu der Vernunft an sich, wenn er von der denkenden Menschenvernunft abstrahirt.

„Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind."

An einem andern Orte heißt es auch: „Die wahre Philosophie stellt sich unmittelbar in den absoluten Indifferenzpunkt, aus welchem sie zu den Beschränktheiten gar nie herauskömmt, so wie diese nie zu ihm hineinkommen." *) — Gut; die Philosophie sey Vernunfterkenntniß, absolut wie die Vernunft selbst, ohne alle Beschränktheit. Dann giebt es in der Philosophie ein doppeltes Wunder. Zuförderst: eine Erkenntniß, ohne Denkendes, ohne Gedachtes, ohne Subjekt und Objekt; aber doch Erkenntniß. Ferner: eine Erkenntniß der Dinge, und zwar unbedingter Dinge; denn die Philosophie kommt zu

*) Neue Zeitschr. für spekul. Physik Bd. 1. St. 1. S. 19.

den Beschränktheiten nie heraus. Nun sind aber unbedingte Dinge ein Widerspruch. *) Wie kommt nun die Philosophie zu bedingten beschränkten Dingen, ohne aus ihrer Indifferenz herauszugehen? Geht sie aber heraus, wie bleibt sie dann wahre Philosophie? Oder, da die Dinge nie zu ihr hineinkommen, wie kommen sie hinein?

„Es ist die Natur der Philosophie alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, und mit einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind."

Wenn wir auch jene obigen philosophischen Wunder gläubig annehmen, stoßen wir doch in diesen Worten auf neue Wunder. Die bloße Einbildungskraft mischt etwas in das Denken, ein Außereinander und Nacheinander, Raum und Zeit. Diese Einmischung soll in der Philosophie aufgehoben werden, und es bleibt alsdann das reine Denken übrig. Diese

*) Schelling Vom Ich. S. 11, 12.

mit dem reinen Denken gedachten Dinge drücken die absolute Vernunft aus, und die Philosophie sieht nichts anders in ihnen. Die Dinge bleiben also doch immer gedacht, wenn auch jede Einmischung der Einbildungskraft aufgehoben wird. Nun ist aber ein Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich. Ohne Abstraktion von diesem Denkenden gelangt man aber nicht zur absoluten Vernunft. Wie können also die im Gegensatz eines Denkenden gedachten Dinge in der absoluten Vernunft ein oder ausgedrückt seyn?

Durch das Denken der gedachten Dinge entsteht ein Begrif. Von dem Begriffe aber heißt es sehr gut: „Begrif ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft, ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung." *) Da es nun die Natur der Philosophie ist, jeden Unterschied, welchen die Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben; so bleiben ihr die reinen Begriffe übrig, Worte ohne Sinn, Schall ohne Bedeutung.

Wir lernen aus dem Bisherigen:

*) Schelling, in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 5. S. 175.

1) Es giebt in der Philosophie gedachte Dinge ohne Bedingung = Nichts, = wie sie an sich, wie sie in der Vernunft sind.

2) Die philosophische Erkenntniß ist gleich der Vernunfterkenntniß; ohne Objektives, ohne Subjektives, ohne Gedachtes, ohne Denkendes; = Nichts.

Nach §. 1. ist die absolute Vernunft ein Begrif; denn sie wird als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht. Nun ist jede Indifferenz bedingt durch Differenz, *) hier durch die des Subjektiven und Objektiven. Die Entstehung des Begriffes ist bedingt durch Reflexion, Abstraktion, durch ein Denkendes. **) Also ist die absolute Vernunft ein Begrif für den reflektirenden Verstand. Mit diesem Begrif beginnt die Schellingische Philosophie.

Aber nach andern Aeußerungen ist es der Anfang und erste Schritt zur Philosophie, die Indifferenz des Idealen (Subjekt) und Realen (Objekt) im absoluten Erkennen intellektuell anzu-

*) Einleit. zum Entwurf einer Naturphil. S. 65. „Indifferenz geht nur aus Differenz hervor."

**) Syst. des transsc. Ideal. S. 278. 279.

schauen, *) und es ist jede absolute Erkenntniß Anschauung. **)

Da das System nach der einen Erklärung mit einem Begrif, nach der andern mit einer Anschauung beginnt; so bedarf dieses merkwürdige doppelte Vorgeben einer näheren Beleuchtung.

Folgende Angaben gewähren uns vielleicht Aufschluß. „Den Begrif, oder die Indifferenz in der Differenz zu sehen, ist nur durch intellektuelle Anschauung möglich." ***) „Du schaust nie etwas Anderes an als Begriffe." ****)

Der erste Schritt zur Philosophie hätte demnach folgende Merkmale: 1) Begrif, 2) Anschauung, 3) der Erstre wird durch die Letztre gesehen.

Der Begrif ist das Allgemeine, die Anschauung ist das Vermögen dieses Allgemeine im Besondren zu sehen. *****) Also unterscheidet sich die Anschauung dadurch von dem Begriffe; daß in ihr ein Besondres vorhanden ist, welches im Begriffe fehlt. Die

*) Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 14.

) Ebendas. S. 15. *) Ebendas. S. 35.

****) Bruno, oder über das göttliche und natürl. Prinzip der Dinge S. 149.

*****) Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 34.

Anschauung ist daher „nothwendig der Differenz unterworfen, der Begrif aber indifferent." *)

Schon hier ließe sich fragen: wie kann die Anschauung, welche nothwendig der Differenz unterworfen ist, Anfang der Philosophie seyn; da doch der Standpunkt der Philosophie der Standpunkt der Vernunft ist, welche wir als totale Indifferenz gedacht haben? Gesetzt die Philosophie stelle sich in ihren Standpunkt, die totale Indifferenz, ihre absolute Erkenntniß sey Anschauung; wie kann je etwas anders geschaut werden als Indifferenz? Würde Differenz angeschaut, so wäre ja schon der Standpunkt der Philosophie und der Vernunft verlassen! Wenn der Begrif die Indifferenz, das Allgemeine; die Anschauung die Differenz, das Besondre, ist; **) so kann die Philosophie auf dem Standpunkt der Indifferenz nur begreifen, nicht anschauen: die Anschauung ist kein Schritt zur Philosophie, sondern führet weg von ihr. Ist die Anschauung das Erste; so steht auch die Philosophie nicht auf dem Standpunkt der totalen Indifferenz, sondern der Differenz.

Bey diesen Fragen wird nach der eignen Angabe des Schellingischen Systemes die Anschauung unter

*) Bruno S. 49.

**) Ebendas. S. 49.

ter der Eigenschaft des Besondren, der Begrif unter der des Allgemeinen gedacht. Aber wir begiengen dabey einen Hauptfehler; wir vergaßen andre Belehrungen der Schellingischen Philosophie, in denen das vollkommene Gegentheil behauptet wird. Denn:

„Der Begrif ist nicht, wie insgemein vorgegeben wird, das Allgemeine, sondern vielmehr die Regel, das Einschränkende, das Bestimmende der Anschauung. ... Das Allgemeine ist also das Anschauen. *)

„Begriffe giebt es nur von Objekten, dem was begränzt ist, und sinnlich angeschaut wird." **)

Wir hören freylich auch an anderen Orten wieder von einem „Begrif des Unbedingten," ***) welches Unbedingte unmöglich begränzt, unmöglich sinnlich angeschaut werden kann; indessen erhellt doch aus allen diesen Aeußerungen auf das Klarste: wir mögen das Verhältniß des Begriffes und der Anschauung festsetzen wie wir wollen, wir haben immer Unrecht. Die Anschauung sey das Besondre, der Begrif das Allgemeine; unrecht: der Begrif sey das

*) Syst. d. transsc. Ideal. S. 288.

**) Schelling, in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 6. S. 211.

***) Erster Entwurf einer Nat. Phil. S. 3.

Besondre, die Anschauung das Allgemeine; unrecht. Die Schellingische Philosophie behauptet beydes.

Vielleicht lassen sich die Widersprüche auf folgende Weise heben. Die sinnliche Anschauung *) ist different, ein Besondres; im Verhältniß zu ihr ist der Begrif indifferent, allgemein. Die intellektuale Anschauung hingegen ist indifferent, allgemein; und im Verhältniß zu ihr ist der Begrif different, ein Besondres. Intellektuale Anschauung und sinnliche wären sich sonach entgegengesetzt, und der Begrif stände zwischen beyden in der Mitte.

Diese Hebung der Widersprüche ist in der That keine Hebung derselben, sondern verwickelt uns in ein neues Labyrinth. Man höre.

Der eigentliche Charakter des Philosophen ist: „Indifferenz des Denkens und Anschauens." **) Wir mögen nun das Anschauen in diesem Satze nach

*) Von der sinnlichen Anschauung wird hier bloß als von einer Hypothese, einem Postulate geredet. Denn ich weiß sehr wohl: „wegen des Worts Anschauung ist zu bemerken, daß dem Begrif schlechterdings nichts sinnliches beyzumischen ist." (Syst. des transsc. Ideal. S. 152.)

**) Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 8. 9.

den obigen Erläuterungen als ein sinnliches, oder als ein intellektuales nehmen; so ergiebt sich in beyden Fällen: Indifferenz der Indifferenz und der Differenz, d. h. Nichtunterschied des Nichtzuunterscheidenden und des Unterschiedes ist Charakter des Philosophen. Totale Verwirrung hat denselben Charakter.

Laßt uns doch, ihr Bekenner der Schellingischen Philosophie, ein für allemal erfahren, was Euch Anschauung sey?

„Jede Einheit des Denkens und Seyns ist ein Anschauen." *)

Denken und Seyn sind nach eurem Systeme nur in der Reflexion unterschieden. Das Anschauen, welches in einer Einheit dieser Unterschiedenen bestehen soll; ist also zugleich ein Aufheben der Reflexion. Nur durch Reflexion und die mit ihr verbundne Abstraktion entsteht das Begreifen; also wird auch durch jenes Anschauen das Begreifen aufgehoben. Nun ist aber jenes Anschauen ein absolutes Erkennen; denn auch dieses besteht aus der ungetrennten Einheit des Denkens und Seyns. Das absolute Erkennen ist also ohne Begreifen. Erkennen ohne Begreifen? Ich begreife dieses nicht.

*) Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 11. 12.

Mehr Klarheit:

„Wir unterscheiden in der Anschauung das Anschauen selbst, und den Begrif, oder das Bestimmende des Anschauens. In der ursprünglichen Anschauung ist beydes vereinigt. Soll also durch die höhere Abstraktion, die wir im Gegensatz gegen die empirische die transscendentale nennen wollen, aller Begrif aus der Anschauung hinweggenommen werden, so wird die letztere gleichsam frey; denn alle Beschränktheit kommt in sie nur durch den Begrif. Von demselben entkleidet, wird also das Anschauen ein völlig und in jeder Rücksicht unbestimmtes." *)

In der ursprünglichen Anschauung giebt es also zwey Bestandtheile, das Anschauen und den Begrif. Die Empirie abstrahirt wohl von dem Begriffe; aber es bleibt doch von ihm noch immer zu viel zurück, was die Anschauung beschränkt. Die höhere Abstraktion nimmt allen Begrif aus der Anschauung weg, und macht sie dadurch gleichsam frey. Merkwürdig genug ist es, daß die Anschauung durch diese Hinwegnahme alles Begriffs vollkommen blind wird. Denn „das Vermögen der Begriffe a priori macht uns fähig, den Zustand der blinden

*) Syst. des transc. Ideal. S. 289.

Anschauung zu verlassen.“ *) Jene Freyheit der Anschauung muß also wohl in ihrer Blindheit bestehen.

Diese Folgerung ist natürlich. Das Anschauen, welches sich durch die Entkleidung von dem Begriffe in ein völlig Unbestimmtes verwandelt, ist Indifferenz. In der Indifferenz, dem Nichtzuunterscheidenden, giebt es keinen Unterschied; es läßt sich also in ihr nichts sehen noch schauen. Der Begrif, welcher gesehen werden könnte, nebst seiner Sache, worauf er sich bezieht; sind verschwunden. Wäre die Anschauung sehend, schaute sie den Begrif an, so wäre sie nicht indifferent; wie sie doch seyn muß, wenn sie die höchste ist, mit der die Philosophie beginnt. Ist sie aber indifferent, so ist sie nicht different; frey allerdings, aber zugleich blind; und schickt sich deswegen vollkommen zum Anfange der Philosophie. Die Blinde muß uns eine Führerin zur Philosophie werden, um auf dem Standpunkte der Vernunft die eigne Blindheit anzuschauen, und in dieser Blindheit unbedingte Dinge, d. h. wie sie an sich, in der Vernunft sind. **)

*) Schelling in Fichte und Nieth. Journ. Bd. 6. S. 196.

**) Der Leser bemerke zur deutlicheren Einsicht: „wird die Anschauung völlig unbestimmt, absolut begrifflos,

Vollkommen konsequent heißt es daher in folgender Aeußerung: „wir erwachen aus der intellektualen Anschauung, wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion." *) — Nur, dünkt mich, ist es eine sonderbare Anforderung an den Menschen, der noch wacht und reflektirt; daß er durch den ersten Schritt zur Philosophie, die intellektuale Anschauung, sterben soll. Wiederholt ihm auch der Künstler tausendmal, dieser Tod sey nur ein Scheintod; man solle durch ihn das Geheimniß des Lebens, das Geheimniß der Schöpfung, das Entstehen der Welt und unsrer selbst erfahren; so bleibt dennoch die Frage unbeantwortet: was erfahre ich eigentlich? Ich erfahre: das Leben ist hervorgegangen aus dem Tode, die Schöpfung aus dem Nichts, die Welt und wir selbst sind Geburten des Chaos, und das Wissen dieser Weisheit ist Philosophie. Bewundre nicht länger, o Mensch, die Schöpfung und dich selbst; weihe dich durch blinde intellektuelle Anschauung

so bleibt von ihr nichts mehr übrig, als das allgemeine Anschauen selbst, welches, wenn es selbst wieder angeschaut wird, der Raum ist. Der Raum ist das begriflose Anschauen." Syst. des transc. Ideal. S. 289. 290.

*) Schelling, in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 3. S. 214.

zu der jedes Geheimniß enthüllenden Vernunfterkenntniß!

Der Urgrund aller dieser und ähnlicher spekulativen Widersprüche ist: Es giebt ein gewisses Ziel, wo die Abstraktion aufhören muß, wenn überhaupt Etwas bleiben soll. Durch kontinuirliches Wegnehmen wird am Ende Alles weggenommen. Es giebt kein Begreifen ohne ein Begriffenes und Begreifendes, kein Denken ohne Gedachtes und Denkendes, kein Anschauen ohne Angeschautes und Anschauendes. Mit der vollständigen Abstraktion von diesem Allen, kommt bey jedem am Ende zum Vorschein: das Nichts. Nun ist aber das Nichts sich selbst gleich. Ich kann diesem Nichts beliebige Namen geben, z. B. dem durch die Abstraktion von dem Gedachten und Denkenden entstandenen, den Namen Denken; dem durch die Abstraktion von dem Angeschauten und Anschauenden entstandenen, den Namen Anschauung;*)

*) Auch Raum, Zeit, Vernunft, Materie rc. sind in der höchsten Abstraktion von allem sie Bedingenden = Nichts. Weil das Nichts ihnen allen gleich ist, und an Nichts kein Unterschied statt findet; so ist auch Anschauung = Raum, = Denken, = Zeit, = Vernunft rc. Von Raum = Anschauung hatten wir schon ein Beyspiel; ähnliche Beyspiele kommen in der Folge vor.

das Nichts bleibt dennoch ewig Nichts. Aber es scheint durch diese Namentaufe, als sey die höchste Abstraktion **Anschauung** etwas anders als die höchste Abstraktion **Denken**, und wir meynen nun, da heraus müsse sich etwas konstruiren lassen. Doch die Konstruktion aus dem Nichts hervor ist unmöglich; wenn wir nicht hinzulegen, was wir in der Abstraktion wegnahmen; d. h. die Abstraktion aufheben. Weil uns dies aber als eine fruchtlose Schulübung vorkommt, so dürfen wir uns diese Additionsmethode nicht eingestehen; sondern müssen behaupten, wir holten das Hinzugelegte aus dem Nichts hervor; blieben ungeachtet unsers fortschreitenden Baues immer in der höchsten Abstraktion, und wer das nicht könne, verstehe nur nicht die Kunst. Die Taschenspielerey liegt am Tage, wenn man nur den einen Grundsatz festhält: das Nichts, die höchste Abstraktion, ist sich selbst gleich, **absolute Identität**; aus Nichts **wird** Nichts, nur aus **Etwas** läßt sich **konstruiren**.*)

*) Alle Synthesis setzt Analysis voraus, und wieder jede Analysis eine Synthesis. Dem Menschen fehlt die **erste** Synthesis; er hat nur die zweyte, welche der Analyse folgt. Die intellektuelle Synthesis, Konstruktion des Begriffes, ist unmöglich ohne vorhergegangne Analysis des im Begriffe Begriffenen: sie konstruirt also nur das **Begreifen**, nicht das **Begriffene**. So konstruirt auch die Synthesis der Anschauung nur

Wir haben bis hieher Erläuterungen des Schellingischen Systems über sein Wurzelwort, die Anschauung, verfolgt, ohne über sie und ihren Wandnachbar, den Begrif, ins Reine zu kommen. Einige andere Definitionen der Anschauung, z. B. daß sie eine Handlung des Geistes sey, in welcher er aus Thätigkeit und Leiden ein gemeinschaftliches Produkt schaffe;*) oder: daß sie innerste eigenste Erfahrung sey; **) — widersprechen zu sehr dem ganzen übrigen Schellingischen System, als daß man von ihnen Hülfe erwarten dürfte.

Der zweyte Paragraph der Darstellung des Schellingischen Systemes lautet:

„Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles."

Der Beweis wird auf folgende Weise geführt:

„Wird die Vernunft so gedacht, wie wir es §. 1. gefordert haben, so wird man auch unmittelbar inne, daß außer ihr nichts seyn könne. Denn man setze, es sey etwas außer ihr, so ist es ent-

das Anschauen, nicht ein Angeschautes; sie ist nur ein Zusammenweben des Anschauenden und Angeschauten, des Ichs und des Nichtichs.

*) Ideen zur Phil. der Nat. S. 138.

**) Schelling, in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 3. Heft 3, S. 203.

weder für sie selbst außer ihr; sie ist also das Subjektive, welches wider die Voraussetzung ist, oder es ist nicht für sie selbst außer ihr, so verhält sie sich zu jenem Außer ihr wie Objektives zu Objektivem; sie ist also objektiv, allein dies ist abermals gegen die Voraussetzung." (§. 1.)

„Es ist also nichts außer ihr und alles in ihr."

Diese Sätze stützen sich nach Schellings eignem Geständniß auf §. 1. Was über ihn erinnert ist, trifft auch sie. Der §. 2. hat übrigens die Bequemlichkeit, daß man ihn völlig umkehren kann.

In der Vernunft ist nichts, und außer ihr ist alles.

Beweis.

Wird die Vernunft so gedacht, wie wir es §. 1. gefordert haben, so wird man auch unmittelbar inne, daß in ihr nichts seyn könne. Denn das Seyn existirt nur im Gegensatze mit Denken, Realität im Gegensatze mit Idealität. Nun ist aber die Vernunft totale Indifferenz; also kann jeder Gegensatz nicht in ihr, sondern nur außer ihr in der Differenz statt finden. Denn man setze, es sey etwas in der Vernunft; so ist es entweder für sie selbst in ihr, und sie müßte sich ihm als das Subjektive entgegensetzen, welches wider die Voraus-

setzung ist: oder es ist nicht für sie selbst in ihr, folglich für ein andres, welches Subjekt wäre und für welches sie Objekt würde; allein dies ist abermals gegen die Voraussetzung.

Es ist also nichts in ihr, und Alles außer ihr.

Grund dieses Umkehrens ist der: die Indifferenz, das *Nichtzuunterscheidende*, kann nicht in Aeußres und Innres *unterschieden* werden. Ist die Vernunft totale Indifferenz, so giebt es für sie weder Innres noch Aeußres. Diese Trennung ist nur möglich auf dem Standpunkt der Differenz, und eben aus dieser Ursache kann weder *in* noch *außer* der Vernunft etwas seyn. Ich kann beliebig eines von beyden affirmiren, oder negiren, und die Affirmation behält immer Recht durch die Negation. Wollte ich indessen das *Innen* als einen Ausdruck des wesentlichen Charakters der Vernunft, der Indifferenz, ansehen; das *Außen* hingegen als einen Charakter dessen was nicht Vernunft ist, der Differenz; so wäre es am richtigsten, zu behaupten: nichts sey in der Vernunft, und alles außer ihr.

Da §. 2. in der Folge des Schellingischen Systemes eine Rolle spielt, und überhaupt die späteren Sätze auf die früheren zurücksehen; so läßt sich abnehmen, welche schwankende Fundamente das systematische Gebäude unterstützen.

Schon §. 3. stützt sich in seinen Beweisen auf die beyden vorhergehenden §§.

„Die Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich."

„Denn wäre nicht jenes, so müßte es von dem Seyn der Vernunft noch einen andern Grund geben, als sie selbst: denn sie selbst enthält nur den Grund, daß sie selbst ist, nicht aber daß eine andere Vernunft sey; die Vernunft wäre also nicht absolut, welches gegen die Voraussetzung ist."

Dieser Beweis macht einen unnöthigen Umweg, aber nicht ohne Absicht. Unnöthig ist der Umweg; weil durch das Gleichseyn der Vernunft nichts anders als ein logischer Satz in Beziehung auf den ersten Paragraphen ausgedrückt wird: Vernunft als Indifferenz gedacht = Vernunft als Indifferenz gedacht. Dies bedurfte keines Beweises. Aber der Beweis ist nicht ohne Absicht: denn es wird in ihm ein Grund eingemengt, und ein Grund des Seyns. Die Vernunft enthält nun den Grund ihres eignen Seyns; und weil außer ihr nichts ist, (§. 2.) auch den Grund alles Seyns. Aber wie darf in der totalen Indifferenz von einem Grunde die Rede seyn? Jeder Grund setzt eine Differenz voraus; das Begründete und der Grund unterscheiden sich, wie Wirkung

und Ursache. Lasse ich beyde in Eins zusammenfallen, so giebt es weder einen Grund noch ein Begründetes. Wie darf ich ferner bey der Vernunft = Indifferenz, von einem in ihr und außer ihr reden? Sobald dies geschieht, bin ich zur Differenz übergegangen.

Sowohl der Satz §. 3. als auch die nächstfolgenden, mengen Differenz ein; und zerstören also die Basis des Systems, die Indifferenz.

§. 4. „Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist, für alles Seyn (in sofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch A = A ausgedrückt wird."

Gesetz, Seyn der Vernunft, alles Seyn; lauter Unterschiede. Nun ist aber die Vernunft totale Indifferenz, es giebt also für sie nicht jene Unterschiede; kein Gesetz, kein eignes Seyn, kein in ihr begriffenes Seyn. Die Formel A = A ist nichts anders als ein Zeichen für: Indifferenz = Indifferenz; oder: Vernunft = Vernunft.

Dies Zeichen A = A wird nach dem zweyten Zusatz (S. 5.) die einzige Wahrheit an sich. Also an sich ist die Wahrheit ein Zeichen, eine For-

mel. Nun ist aber nach §. 1. das wahre an sich = Vernunft.

Wir gelangten zu diesem an sich, d. h. zur Vernunft nach §. 1. durch Reflexion. Allein §. 4. Zusatz 1. wird etwas für die Reflexion oder in der Erscheinung, entgegengesetzt dem wie es in der Vernunft, oder an sich ist. Wenn wir durch Reflexion zu etwas gelangen; ist es dann nicht für die Reflexion, in der Erscheinung? Gelangen wir durch Reflexion zur Vernunft, ist sie dann nicht in der Erscheinung? Kann sie je etwas anders seyn als Erscheinung? Sie soll es; dann aber können wir nicht durch Reflexion zu ihr gelangen.

A = A, diese einfache Formel, ist der neue Stein der Weisen. Ihn fanden Fichte, Schelling, Bardili. Aber alle wollen etwas himmelweit Verschiedenes gefunden haben. Wie so? Ist denn A = A nicht sich selbst gleich? Giebt es etwas Verschiedenes in dem Zeichen der Nichtverschiedenheit? Die Differenz der Systeme erklärt sich nur daraus: die Formel A = A enthält gar Nichts, und ich kann ihr beliebige Sachen und beliebige Namen unterlegen, ohne daß sie sich verändert. Sie paßt auf alles: Stein = Stein; Formel = Formel; Ich = Ich; Denken = Denken; Anschauung = Anschauung;

Vernunft = Vernunft; Etwas = Etwas; Nichts = Nichts.

Welcher großen Erfindung darf sich unser Zeitalter rühmen, diese sich in alles fügende, auf Thier, Mensch, Gott, Himmel und Erde anwendbare Formel entdeckt zu haben!

In diesem Satze A = A unterscheidet Schelling das Subjekt A und das Prädikat A, und fährt fort:

> §. 6. „Der Satz A = A allgemein gedacht, sagt weder, daß A überhaupt, noch daß es als Subjekt oder als Prädikat seye. Sondern das einzige Seyn, was durch diesen Satz gesetzt wird, ist das der Identität selbst, welche daher von dem A als Subjekt, und von dem A als Prädikat völlig unabhängig gesetzt wird."

A = A ist nichts anders, und kann nichts anders seyn noch werden, als das Zeichen der logischen Identität. Das Subjekt ist gleich dem Prädikat, und das Prädikat ist gleich dem Subjecte. Frage ich nach irgend einem Seyn, was durch diesen Satz gesetzt seyn soll; so ist es bloß ein logisches Seyn, sowohl des Subjekts und Prädikats, als der Kopula. Dem Satze mangelt aller Inhalt und es können beliebige Ausdrücke an die Stelle des A gesetzt werden, ohne daß

der Satz sich veränderte, z. B. Vernunft = Vernunft; Nichtseyn = Nichtseyn.

Als Satz inzwischen, als Zeichen der logischen Identität, findet er nur statt mit Subjekt und Prädikat und Kopula. Ich kann weder das Subjekt unabhängig von dem Prädikat und der Kopula, noch das Prädikat unabhängig von der Kopula und dem Subjekt, noch die Kopula unabhängig von dem Subjekt und Prädikat setzen. Denn alsdann bliebe der Satz A = A kein Satz mehr. Hätte ich ein bloßes A, oder ein bloßes =, so wäre der Satz verstümmelt und nicht mehr ein Zeichen der logischen Identität. Schelling isolirt die Kopula, das bloße =, durch Abstraktion von dem Subjekt und Prädikat; und meynt nun, die Indentität, welche durch diesen Satz gesetzt werde, sey unabhängig von dem Subjekt und Prädikat. Wird aber nicht durch Abstraktion von diesen beyden letztern der Satz als Satz aufgehoben? Bleibt der Satz, welcher mir ein Zeichen der logischen Identität seyn sollte, auch noch ein Zeichen derselben, wenn ich ein andres Zeichen an seine Stelle setze? Was gewinne ich dadurch, wenn ich von einem Worte, dem Zeichen irgend einer Sache oder irgend eines Begriffs, die ersten und letzten Buchstaben wegschneide, und nun spreche: die mittleren Buchstaben allein sollen mir jene Sache, jenen Begrif bedeuten?

Der

Der Scheingewinn bey diesem Schellingischen Verfahren ist folgender: Der Satz A = A bezeichnet mir Identität des Subjekts und Prädikats. Die Identität kommt mir abhängig vor von dem Subjekt und Prädikat, und doch wird durch jenen Satz nicht ausgesagt, weder daß ein Subjekt noch daß ein Prädikat sey. Also abstrahire ich von beyden und bekomme nun die von beyden unabhängige reine Identität. Aber wozu dies Alles? Es sollte ja durch jenen Satz, nur in Form eines Satzes, nichts anders als eben Identität ausgedrückt werden. Dieser ganze Aufwand lehrt mich bloß mein Zeichen verstehen.

Die isolirte Kopula wird nun §. 7. zur einzigen unbedingten Erkenntniß, (denn wir bedürfen ja keines Subjekts und Prädikats,) zum Wesen der Vernunft, (denn die Unbedingtheit dieser Erkenntniß ist bewiesen, zum ἑν και παν der absoluten Philosophie.

Das Seyn der absoluten Identität, (§. 8.) die ewige Wahrheit, das Seyn der Vernunft (§. 9.) wird gebaut auf die logische Kopula.

Warum auch nicht? Der Satz A ist A, wird gewiß von jedem als wahr anerkannt. Die reine Kopula per syncopen heißt: ist. Dieses ist muß absolut seyn, (unabhängig von jedem A) sich selbst

gleich, ewig wahr. Es muß aber auch schlechthin seyn, denn wie wäre es sonst ein ist? *)

Nun geht alles leicht. Die isolirte Kopula, = absoluter Identität, = Vernunft, = Indifferenz des Objektiven und Subjektiven; ist schlechthin unendlich, (§. 10.) kann nie aufgehoben werden, (§. 11.) alles An sich ist sie, (§. 12. Zus. 2.) nichts ist dem Seyn an sich nach entstanden, sie ist ohne alle Beziehung auf Zeit. (§. 13.) Wir können uns dies durch ein sehr einfaches Beyspiel verdeutlichen. Der Baum ist, das Thier ist, der Mensch ist u. s. w. Ohne Zweifel sind Baum, Thier, Mensch, Endlichkeiten; die entstehen und vergehen können, von dem ist aber läßt sich dies nicht sagen. Jene Einzelnen sind nur durch dieses ist, das ist aber besteht in der Unendlichkeit des Seyns ohne Beziehung auf Zahl

*) In der Vernunft giebt es kein ursprüngliches ist, sondern immer nur ein bedingtes. Es wird eingeschoben zwischen Subjekt und Prädikat, zwischen A und A; setzt deswegen beyde voraus. Ohne ein Verbundenes, ist das Verbindende, die reine Kopula, ein Nichts. Nur durch Täuschung wird der eingeschobenen Verbindung des Subjekts und Prädikats unabhängiges Seyn zugeschrieben. Das Seyn der Kopula hört auf, sobald sie keine Kopula, keine Verbindung mehr ist. Wir könnten ihr Seyn nur wieder durch Verbindung eines Subjekts und Prädikats ausdrücken: ist ist ist.

und Zeit und **Seyn** des **Seyns**; alles was ist, muß insofern **es ist**, die Unendlichkeit selbst seyn. In ihr ist alles und nichts außer ihr.

Wir staunen ohne Zweifel, nach so weitem Umwege wieder bey demselben Punkte anzulangen, den wir schon im §. 2 fanden: daß in der Vernunft als Indifferenz Alles, und außer ihr Nichts sey. Auch ist nach §. 3. die Vernunft sich selbst gleich, und es bedurfte nicht der Formel der logischen Identität. Wozu nun das ganze Formularwesen? — Schelling wußte mit seinen drey Paragraphen nichts anzufangen, wenn er nicht eine Formel hatte; wenn er nicht in dem Satze A = A, dem Zeichen der Identität, Subjekt und Prädikat unterscheiden, und also Duplicität in der Identität finden konnte. Dieses logische Setzen und Entgegensetzen ist nach ihm dem **Seyn** vollkommen gleich; weil die absolute Erkenntniß Anschauung ist, und die Anschauung in der Einheit des Denkens und Seyns besteht.

Die folgenden §§. zeigen, wie Schelling durch seine Identitätsformel zur Duplicität gelangt.

§. 15. „**Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A, oder, diese Form ist unmittelbar durch ihr Seyn gesetzt.**"

Form und Seyn werden unterschieden. In der absoluten Identität, dem Nichtzuunterscheidenden? Antwort: „Die Form ist unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität gesetzt, und es ist hier kein Uebergang, kein Vor und Nach." — Zugegeben. Aber sind denn Form und Seyn Eins, oder sind sie nicht Eins? Sind sie Eins, wie kann ich unterscheiden; sind sie nicht Eins, wie kommt der Unterschied in die absolute Identität.

Zus. 1. „Was zugleich mit der Form des Satzes A = A gesetzt ist, ist auch unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität selbst gesetzt, es gehört aber nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zur Form und Art ihres Seyns."

Etwas mit der Form und Art des Seyns der absoluten Identität Gesetztes, unterscheidet sich also von dem Wesen derselben. Und zwar warum? Weil in der Formel A = A sich Subjekt und Prädikat unterscheiden, die reine Kopula aber (die absolute Identität selbst) unabhängig von beyden gesetzt ist. Die Duplicität gebiert sich in der Identität. Aber diese Duplicität ist nicht an sich, sondern nur der Art und Form des Seyns nach. Weil nun dasselbe A die Stelle des Subjekts und Prädikats vertritt; so heißt die Form: eine Form der Identität der Identi-

tät. **Form** also ist: Identität in duplo, als Subjekt und als Prädikat.*)

§. 17. „**Es giebt eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, und diese ist unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt.**"

„Aber diese Erkenntniß folgt nicht unmittelbar aus ihrem **Wesen**."

Daß diese Erkenntniß nicht unmittelbar aus dem Wesen der abscluten Identität folgt, sondern zur Form ihres Seyns gehört; wird aus dem Satze A = A hergeleitet. Diese Erkenntniß ist aber auch nach §. 7. die einzige **unbedingte**, weil der Satz A = A das **Wesen** der Vernunft ausdrückt. Warum ist also die Erkenntniß unbedingt? Wegen des Satzes A = A. Warum ist diese Erkenntniß nicht unmittelbar, also **nicht unbedingt**? Wegen des Satzes A = A.

Aber wie erzeugt sich in diesem fruchtbringenden Satze die Unbedingtheit neben der Bedingtheit, die Indifferenz neben der Differenz? Wir hören unsre alte Antwort: die **Form** dieses Satzes gebiert sich, wenn

*) Es giebt auch Identität in triplo: A = A = A: Identität der Identität der Identität.

Subjekt A und Prädikat A unterschieden werden; das Wesen desselben, wenn sie nicht unterschieden werden. Aber ich frage wieder: wenn die Erkenntniß nicht unmittelbar aus dem Wesen folgt, wie konntet ihr von unbedingter Erkenntniß sprechen? — Form und Wesen sind Eins, und eben deswegen gleich unbedingt. — Warum unterscheidet ihr denn beyde? — Unterscheiden und Nichtunterscheiden sind Eins.

Vortreflich! — Nur nimmt es mich Wunder, warum das Schellingische System mit solcher Leidenschaft den Satz A = A kastrirt, um ihn zur ungetrübten Identität zu bringen; und warum es ihm hernach ein Doppelgeweih des Subjekts und Prädikats ansetzt, um die reine Identität wieder unrein zu machen. Sind Identität und Nichtidentität absolut Eins; so lassen sie sich auch absolut nicht trennen, noch unterscheiden, und es muß in alle Ewigkeit lauten: „das Absolute selbst ist die Identität der Identität und der Nichtidentität."*)

Alle ferneren Darstellungen aus dem System der Schellingischen Philosophie können daher mit Nichts andrem beginnen, als mit dieser Einheit und Nichteinheit des Wesens und der Form des Absoluten, d. h.

*) Hegels Diff. der Licht. und Schell. Phil. S. 125.

mir einem Widerspruch. So lauten z. B. an einem andern Orte die Hauptsätze über die Idee des Absoluten:

„Das Innere des Absoluten, oder das Wesen desselben, kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden."

„Die nothwendige und ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist das absolute Erkennen." *)

Der zweyte Satz enthält eine Trübung dessen, was man im ersten Satze als ungetrübt aufstellte. Man erhielte Duplicität, wäre nicht Trübung und Nichttrübung Eins; man bliebe festgezaubert in dem Wesen der Identität, würde es nicht getrübt durch seine Form. Schelling beruft sich auf anderweitige Beweise dieser Sätze, und meynt ohne Zweifel den so eben vollständig beleuchteten A = A Beweis. Sonderbar! Die Schellingische Philosophie ist keine Reflexionsphilosophie, und beweiset doch ihre Sätze? Wie läßt sich beweisen, ohne zu denken, begreifen; ohne Logik, ohne Reflexion?

§. 21. „Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen."

*) Neue Zeitschr. für spek. Physik. Bd. 1. St. 1. S. 52. und 55.

Schelling spricht: „dieser Satz ist durch sich selbst klar.“ *) Wirklich? Seine Klarheit besteht in Folgendem. Absolute Identität ist gleich der Vernunft, (§. 9.) und diese wieder der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Man gelangt zu dieser Indifferenz durch die Abstraktion von dem Denkenden und Gedachten, also von dem Subjektiven und Objektiven. Sobald ich von absoluter Identität rede, darf kein Subjekt und Objekt eingemischt werden; denn von ihnen ist abstrahirt. Nun soll aber doch diese weder subjektive noch objektive absolute Identität sich als Subjekt und Objekt setzen. Dann ist sie nicht mehr absolut, nicht mehr Identität. Entweder ist also die Identität absolut, d. h. unbedingt durch Subjekt und Objekt; oder nicht absolut, also bedingt durch sie. Setzt sich aber die absolute Identität als Subjekt und Objekt; so ist sie absolut und nicht absolut zugleich, von der Bedingung ist zugleich abstrahirt und nicht abstrahirt, welcher Widerspruch durch sich selbst klar ist.

Ferner: die absolute Identität soll sich setzen. Warum denn dieses, da sie schon §. 6. gesetzt ist? Wie kann das Gesetzte das Setzende werden? Dies ist nicht durch sich selbst klar.

*) Aufhebung des Subjekts und Objekts ist Aufhebung aller Erkenntniß: so ist der Satz durch sich selbst klar.

Ferner: die absolute Identität soll sich unendlich setzen. Nun schließt aber jedes Setzen etwas Gesetztes in sich. Dies Gesetzte muß bestimmt, muß endlich seyn. Das logische Setzen setzt einen Begrif, ein Ding, oder ein Zeichen derselben, ein A; hier ein Subjekt und Objekt. Weder Subjekt noch Objekt, als welche die absolute Identität sich setzen soll, können deswegen, eben weil sie gesetzt sind, unendlich seyn.

Aus diesem Grunde kommen wir §. 23. gleich zur Differenz.

„Zwischen Subjekt und Objekt ist keine andre, als quantitative Differenz möglich."

Um die Indifferenz zu retten, wird sie bestimmt als Qualität, die Differenz als Quantität. Ganz abgesehen von der Rechtmäßigkeit dieser Definitionen; sind Quantität und Qualität nicht Unterschiede? Wenn ich nun die Identität ihrer Form nach setze: Subjekt = Objekt; so heißt dieß ohne Zweifel: Beyde, Subjekt und Objekt, sind identisch, sowohl in Rücksicht der Quantität als der Qualität. Wollte ich in irgend einer Rücksicht Differenz zwischen Subjekt und Objekt setzen; so wäre die Identität derselben aufgehoben und sie wären vielleicht in mancher Beziehung, aber nicht schlechthin identisch. Auf jeden

Fall befinde ich mich mit der quantitativen Differenz auf dem Gebiete der Endlichkeit; denn jedes Quantum, jede Größe ist bedingt durch Maaß, und ein unendliches Maaß vollkommener Widerspruch. Die Indifferenz, oder das Unbedingte, wird also durch jenen Unterschied der Quantität und Qualität nicht gerettet.

Man hilft sich durch überwiegende Subjektivität und Objektivität, die dennoch Identität bleiben. Wir müssen suchen, diesen wesentlichen Punkt des Schellingischen Systemes klar zu machen.

Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A, in welchem sich Subjekt und Prädikat unterscheiden lassen. Statt des Prädikats setzt Schelling seit §. 22. das Objekt. Wir wollen zum Anfange das ursprüngliche Wort Prädikat beybehalten.

Der angeführte §. 23. lautet alsdann:

„Zwischen Subjekt und Prädikat (Objekt) ist keine andre als quantitative Differenz möglich. . . . d. h. eine solche, welche in Ansehung der Größe des Seyns statt findet, so nämlich, daß zwar das Eine und gleiche Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität oder Prädikabilität (Objektivität) gesetzt werde."

In jedem Gleichsetzen eines Subjekts und Prädikats verhält sich ersteres zu letzterem, wie ein Besondres zum Allgemeinen. In dem Satze: der Mensch ist sterblich; wird der speciellere Begrif Mensch gleichgesetzt mit dem allgemeineren Sterblichkeit. Die Qualität beyder Begriffe ist gleich; aber die Quantität der einzelnen Dinge, worauf sie sich beziehen, ist verschieden; giebt also quantitative Differenz. Nenne ich nun die Zahl der einzelnen Dinge, worauf sich ein Begrif bezieht, die Größe seines Seyns; so sind die beyden Begriffe Mensch und Sterblichkeit, in Ansehung der Größe ihres Seyns verschieden.

Das Uebergewicht der Größe ist in diesem Falle durchaus auf der Seite des Prädikats, und es entsteht die Frage: wie sich ein Ueberwiegen des Subjekts denken lasse? Das Prädikat überwiegt in Ansehung der Mehrheit worauf sich der Begrif bezieht, der Extension; das Subjekt kann also nur durch das Gegentheil derselben, die geringere Anzahl, worauf sich der Begrif bezieht, die Intension, überwiegen. Diese Intension des Begriffes steigt vom Allgemeinen zum Konkreten und Individuellen, so wie die Extension von dem Konkreten zum Allgemeinen zunimmt. Nenne ich nun die Extension eines Begriffes sein plus,

so wird die Intension ein minus heißen, und umgekehrt.

Man sieht hieraus, wie eine quantitative Differenz der Extension und Intension zwischen Prädikat und Subjekt statt findet, zugleich aber mit ihr eine quantitative Indifferenz, weil das Subjekt in seinem Verhältniß zum Prädikat gerade so viel an Intension gewinnt, als das Prädikat an Extension zunimmt; und das Prädikat in seinem Verhältniß zum Subjekte gerade so viel an Extension gewinnt, als das Subjekt an Intension zunimmt; also immer eine Gleichung vorhanden ist. *)

Sind wir über die Absurdität hinweg, das Seyn habe eine Größe, und die Größe des Seyns des Subjekts und Prädikats werde durch ihre größere oder geringere Begrifsallgemeinheit bestimmt; so läßt sich alles Seyn der Begriffe als eine Potenz der quantitativen Differenz denken. Die Größe des Seyns eines Begrifs hängt alsdann davon ab, wie viel und wie wenig einzelne Dinge unter ihm enthalten sind, in

*) Darum wird, sobald es in der Gleichung A = A zu einem positiven Ueberwiegen auf der einen Seite kommt, gleich auf der andern Seite eine entgegengesetzte negative Potenz hinzugedacht.

welchen er gleichsam sich selbst multiplicirt, d. h. potenzirt. *)

Man setze nun statt des logischen Subjekts und Prädikats ein wirkliches Subjekt und Objekt, statt der Größe des Seyns der Begriffe, eine Größe des Seyns der Dinge; und die Welt wird nichts anderes seyn, als eine Potenzirung der quantitativen Differenz.

Ist uns diese unmögliche Verwandlung möglich geworden, so erleichtert sich die Uebersicht folgender Schellingischen Sätze. Die Größe des Seyns in der Extension, die überwiegende Objektivität, ist das reelle Prinzip; die Größe des Seyns in der Intension, die überwiegende Subjektivität, ist das ideelle Prinzip; jenes das Erkannte, dieses das Erkennende. **)

*) Das Zeichen der quantitativen Differenz ist nach Schelling: A = B. Jede einzelne Potenz kann nichts anderes bedeuten als eine bestimmte quantitative Differenz. A = B ist also die Form aller Potenzen, weil alle Potenzen quantitativ different seyn müssen; ist also die Potenz überhaupt, unter der jede einzelne Potenz begriffen ist.

**) Von Subjekt und Prädikat wäre diese Behauptung Unsinn. Hier hilft also die Verwandlung des logischen Subjekts und Prädikats in ein wirkliches Subjekt und Objekt.

Das Seyn in der Extension ist das schlechthin Begränzbare, an sich Unbegränzte; das Seyn in der Intension ist das Begränzende. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Objektivität und Subjektivität, welche an sich unendlich sind; jene als das positiv, dieses als das negativ, also in entgegengesetzter Richtung Unendliche. Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven, ist der Grund aller Endlichkeit, und bloß in der Erscheinung gesetzt; da hingegen an sich immer Indifferenz, Unendlichkeit ist.

Aus der Unendlichkeit konstruirt nun Schelling die Endlichkeit des Seyns hervor, welche als Differenz nur erscheint, und abgesehen von der Erscheinung an sich vollkommene Indifferenz, absolute Identität ist.

Da entweder die Objektivität oder die Subjektivität in den Potenzen der quantitativen Differenz überwiegen kann, das Seyn der Dinge aber von diesen Potenzen abhängt; so giebt es eine doppelte Welt, in deren einer die Objektivität überwiegt, die bewußtlose Natur; in deren andrer die Subjektivität überwiegt, die geistige intelligente Welt. Aber der Ursprung beyder ist identisch. „Die Kraft, die sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit

der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem Uebergewicht des Ideelen zu kämpfen hat: aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt." *)

Es giebt darum zwey sich wechselseitig ergänzende philosophische Wissenschaften: die Naturphilosophie und den transscendentalen Idealismus. Die Methode ihrer Konstruktion muß dieselbe seyn; so wie sie sich auch nur für die Erscheinung unterscheiden und ihr Daseyn durch die Potenzirung der absoluten Identität in quantitativer Differenz erhalten können.

Die Naturphilosophie konstruirt durch Expansivkraft und Attraktivkraft die Materie.

Der transscendentale Idealismus konstruirt durch eine begränzt werdende und eine andre sie begränzende Thätigkeit, das Ich, die Intelligenz.

Aus dem seltsamen Ueberwiegen der Objektivität und Subjektivität ergeben sich alle ferneren Scheinkonstruktionen des Schellingischen Systems; die den

*) Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 2. Heft 2. S. 18.

Fehler ihrer Geburt nicht verläugnen, und sich alle selbst aufheben müssen.

Die Formeln, welche die Differenz in der Indifferenz begreiflich machen sollen, gewähren uns diesmal den Vortheil, das Fundament des ganzen Systems aus ihnen hervorzurechnen. $A = A$, Ausdruck der absoluten Indifferenz, geht nach Schelling über in ein $A = B$; sobald überwiegende Objektivität oder Subjektivität gesetzt ist. Wir wollen einmal annehmen, es sey überwiegende Objektivität gesetzt; so bezeichnet das B. in der Gleichung eben dieses Ueberwiegen. B bedeutet alsdann nichts, als A mit überwiegender Objektivität. Wir wollen diese Objektivität durch X bezeichnen, und das Ueberwiegen derselben durch +, so würde A^{+x} eine überwiegende Objektivität bedeuten, also: $A^{+x} = B$. Die Gleichung $A = B$ ließe sich also auch ausdrücken $A = A^{+x}$. Die Differenz in dieser Gleichung liegt am Tage. Nun wird aber, nach Schellings Angabe, sobald $A = B$ als überwiegende Subjektivität oder Objektivität gesetzt wird; auch schon eine positive oder negative Potenz des subjektiven Faktors A gedacht. Diese Potenz wird bezeichnet durch $A^{\circ} = B$, das heißt: A mit einer positiven oder negativen Potenz, ist gleich B, wenn entweder die Subjekti-

jektivität oder Objektivität in der Gleichung überwiegt. Nehmen wir wieder den Fall, die Objektivität überwiege; so ist, wie wir gesehen haben, $A \div x = B$, und die Gleichung $A = B$ ließe sich ausdrücken durch $A = A \div x$. Die negative Potenz des subjektiven Faktors, welche in dieser Gleichung gedacht wird, läßt sich nicht anders ausdrücken als durch $A - x$. Wir werden also A (mit der negativen Potenz) $= B$ (als Bezeichnung überwiegender Objektivität) verwandeln können in: $A - x = A \div x$. Diese Gleichung läßt sich reduciren, wenn man das an beyden Seiten befindliche A und x wegfallen läßt, und es bleibt alsdann übrig: minus = plus. *)

Hierin besteht nun die Grundkünstlichkeit des Schellingischen Systems, zwischen dem minus und dem plus eine vollkommene Gleichheit anzuerkennen und im Vertrauen darauf jedes plus aus einem minus herzuleiten. Aus der Potenz des A geht hervor

*) Die Richtigkeit dieses Verfahrens ergiebt sich aus der Erläuterung zu §. 23. es ist bloß statt des unbekannten Zeichens B ein andres, $A \div x$ gesetzt, worin sich wenigstens das bekannte A befindet. Setzt man die Subjektivität in der Gleichung $A = B$ überwiegend, so sey y das Zeichen dieses Ueberwiegens. $A \div y = A - y$ also: plus = minus.

das Alphabet, aus der Potenz des Nichts die Welt, aus dem Tode das Leben.

§. 25. „In Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar."

Dieser Paragraph, verglichen mit §. 23. und 21. beweist, daß die absolute Identität sich selbst nicht erkennen kann. Denn nach §. 21. konnte sie es nur, wenn sie sich als Subjekt und Objekt setzte; woraus §. 23. eine quantitative Differenz entsprang. Ist diese also in Bezug auf die absolute Identität nicht denkbar; so kann sich die absolute Identität weder als eine solche setzen, noch als eine solche gesetzt werden.

Der Zusatz zu §. 25. hilft sich durch die Angabe: „die quantitative Differenz sey nur außerhalb der absoluten Identität möglich." Allein die Unstatthaftigkeit dieses Außen und Innen abgerechnet, erinnern wir uns hiebey leicht des §. 2. und seines Axioms: außer der Vernunft sey nichts, und in ihr alles. Darum versichert ein Zusatz zu jenem Zusatz naiv genug: jener Zusatz sey doch gewiß, wenn auch außerhalb der absoluten Identität nichts sey.

§. 26. „Die absolute Identität ist absolute Totalität."

Diese absolute Totalität heißt auch Universum, das Universum ist also absolute Identität. „Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität möglich," (Zus. zum §. 26.) also auch nur außerhalb des Universi. Da es noch außer dem Universum etwas giebt; nämlich quantitative Differenz; so muß wohl das Universum kein Universum seyn. Da ein einzelnes Seyn oder Ding außerhalb der Totalität ist, (§. 27.) so muß die Totalität wohl keine absolute Totalität seyn. Denn: „daß ein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst, es werde bestimmt auf welche Weise es wolle, schlechthin undenkbar sey, ist . . . ein Axiom der wahren Philosophie." *)

Was ist also die absolute Totalität? Das, worin kein einzelnes Seyn oder Ding ist. Was ist ein einzelnes Seyn oder Ding? Was außerhalb der absoluten Totalität ist.

Endlich sind wir bey dem einzelnen Dinge. Es bleiben uns aber, da die absolute Identität = absoluter Totalität, das erste Prinzip der Schellingischen Philosophie ist; zwey Fragen unbeantwortet:

*) Neue Zeitschr. für spek. Physik Bd. 1. St. 1. S. 76. 77.

1) Wie kommt das einzelne Ding aus der Totalität heraus?

2) Gesetzt es wäre heraus, wie kommt es hinein?

Die Antwort findet sich in der Anmerkung zum 28. Paragraphen: es ist gar nicht heraus; denn es ist überhaupt nichts an sich außerhalb der Totalität. Es giebt also kein einzelnes Seyn, oder einzelnes Ding an sich. (§. 28.) Da nun die Philosophie die Erkenntniß der Dinge seyn soll, wie sie an sich, oder in der Vernunft sind; (§. 1.) so kann sie auch gar keine einzelnen Dinge erkennen, welche gleich lauter Seifenblasen in der Sphäre der Totalität zerspringen.

Aber außerhalb dieser Sphäre sind die Seifenblasen doch Blasen. (Anm. zu §. 28.) Sie werden erblickt „vermöge einer willkührlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird." Woher kommt denn uns absoluten Philosophen die Reflexion, dieser Erbschaden aller unvollkommnen Philosophie? Es scheint, der eigentliche Mittelpunkt der Pendelschwingung des absoluten Identitätssystemes, ist eben diese verkannte Reflexion incognito; welche mit ihrer Schwingung nach der einen Seite uns zur Vernunft, (§. 1.) und mit ihrer Schwingung nach der andern Seite zu dem ein-

zelnen Seyn führt. Eine Philosophie, das Resultat dieser Schwingungen, heißt aber alsdann mit Recht Reflexionsphilosophie, und zwar an sich; wenn sie gleich noch so viel Verkleidungen anwendet, um vor den Augen der Welt als etwas anders zu erscheinen.

Jene Fragen sind also unbeantwortet: beginne ich mit der absoluten Totalität, in welcher kein einzelnes Seyn ist; wie komme ich zur Reflexion, der Quelle des einzelnen Seyns, der Quelle aller Irrthümer? *) Beginne ich hingegen mit dieser Irrthumsquelle, wodurch außer der Totalität getrennt und gesondert wird; wie gelange ich hinein in die Totalität, zum Ungetrennten, Ganzen? Es wäre denn, daß Wahrheit und Irrthum durch Ursympathie in einander verschlungen lägen.

§. 30. „Wenn die quantitative Differenz in Ansehung des einzelnen Dings wirklich statt findet, so ist die absolute Identität, insofern sie ist; als die quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität vorzustellen."

Die quantitative Indifferenz, von welcher hier gesprochen wird, ist eine besondre Bestimmung der

*) Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 2. Heft 2. S. 19.

Indifferenz überhaupt, im Gegensatz mit der qualitativen. Sie ist nach §. 31. eine Form der absoluten Identität, und die absolute Identität ist nach §. 32. das Universum. Wie kommt dieser Unterschied des Quantitativen und Qualitativen in die absolute Identität? Antwort: Die absolute Identität ist nur unter der Form von Subjekt und Objekt, der quantitativen Differenz; sie kann aber nicht wirklich unter dieser Form seyn, wenn nicht diese Form quantitative Indifferenz wäre. (§. 32. Anm.) Dies heißt mit andern Worten: die Form ist quantitative Differenz und Indifferenz zugleich, jenes außerhalb der absoluten Identität, dieses innerhalb derselben; die Identität bleibt sich selbst immer gleich, nur daß durch die besondre Differenz ihrer Form sich zugleich eine besondre Indifferenz, die quantitative nämlich, zurückspiegelt. Die Differenz hebt die Identität auf, welche sich also durch Indifferenz retten muß; die Indifferenz zerstört aber wieder die Differenz, und wir haben sonach entweder die eine oder die andre, oder keine von beyden.

§. 34. Zus. 1. „Das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar."

Wie darf ich nur von Theilen und Nichttheilen reden? — Weil mit vieler Mühe ein Quantum,

ein Theilbares, in die Form der Identität hineingebracht war. Doch wie könnte dieses Quantum die absolute Identität, die Reinste aller Reinen, verunreinigen? Es muß also jenes systematische Gegengift wieder angewandt werden, vermöge dessen die Identität ihrem Wesen nach untheilbar, ihrer Form nach hingegen in der Erscheinung theilbar ist.

§. 37. „Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beyder ist Unendlichkeit."

Man erinnre sich, daß Subjekt und Objekt §. 21. unendlich gesetzt wurden, weil ohne dieses Setzen die absolute Identität sich nicht unendlich selbst erkennen könnte. Nur durch die Unwahrheit eines unendlichen Setzens kam es §. 23. gleich zur Differenz. Diese Differenz soll nun der Grund aller Endlichkeit werden, da umgekehrt das endliche Setzen Grund der Differenz wurde; und jenes unendliche Setzen, woraus die quantitative Indifferenz entsprang, soll Grund aller Unendlichkeit seyn. Allein entweder ist jenes Setzen des Objekts und Subjekts nach der Wahrheit endlich, also different, nicht unendlich; oder jenes Setzen ist nach der Unwahr-

heit unendlich, also indifferent, nicht endlich. Wir mögen es mit der Wahrheit oder mit der Unwahrheit halten; so gelangen wir stets nur zu der isolirten Endlichkeit oder Unendlichkeit: das Schellingische System läßt Wahrheit und Unwahrheit in gleichen Würden, und konstruirt aus ihrer Amalgamation das Endliche nebst dem Unendlichen.

Auch die Erläuterung zu §. 37. enthüllt uns wieder die Fundamentalkunst des Systems. Nach ihr ist der Grund aller Endlichkeit ausgedrückt durch A = B. Nun bedeutet aber diese Formel vermöge der obigen Entzifferung: minus = plus.

Sind wir indeß mit den bisherigen Sätzen des Schellingischen Systemes einig, so wickelt sich der Faden aus dem Knäuel von selbst fort; das Endliche evolvirt sich aus dem Unendlichen. Das Unendliche ist im Endlichen, seiner Form, nicht seinem Wesen nach; (§. 39.) das Endliche ist im Unendlichen, (§. 2.) aber nur an sich, nicht seiner Erscheinung nach; denn erscheinend ist es außer ihm. Doch bleibt immer unsre alte Frage unbeantwortet: ihr geht vom Absoluten aus, vom Unendlichen; wie kommt die Endlichkeit hinein? In das Nichtunterscheidbare der Unterschied? Sobald der letztre mit dem ersten gesetzt wird, — Wesen und Form ist Unterschied, — so geht ihr von beyden zugleich aus; vom An sich und von der Er-

scheinung, von der Identität und Nichtidentität, von Indifferenz und Differenz.

§. 40. „Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich."

Für diesen Paragraphen giebt es ein Beyspiel. Der Ausdruck des Grundes der Endlichkeit ist A = B. (§. 37. Erl.) Wenn diese Differenz durch eine Potenz des subjektiven Faktors ausgedrückt wird, so ist das Residuum der Gleichung: minus = plus. Der Tod sey das minus, das Leben das plus. Wäre nicht das Leben in dieser Gleichung, so hätten wir: absolute Unendlichkeit = Tod. Das Leben aber, als ein Einzelnes, ist „nicht absolut unendlich, denn es ist etwas außer ihm, und es ist bestimmt in seinem Seyn durch etwas außer ihm." Da nun die Art des Seyns bestimmt ist durch die quantitative Differenz, und diese Differenz durch Potenzen des subjektiven Faktors ausgedrückt werden kann; (§. 23. Erl.) so erhalten wir aus A = B jene Gleichung $A^{-x} = A^{+x}$, das heißt: Negation des Todes = Leben; und in dieser Potenz ist das Leben unendlich. Als eine Negation des Todes also, in Ansehung seiner Potenz, ist das Leben unendlich, obgleich nicht absolut unendlich; denn ohne Beziehung auf diese Potenz, als Leben ist es endlich.

§. 41. „Jedes Einzelne ist in Bezug auf sich selbst eine Totalität."

§. 42. Erklärung 1. „Ich werde diese Totalität die relative nennen, nicht, als ob sie nicht in Bezug auf das Einzelne absolut wäre, sondern weil sie in Bezug auf die absolute bloß relativ ist."

Hieraus und aus Erkl. 2. §. 42. lernen wir nichts als Folgendes. Die logische Identität, abstrahirt von allem Inhalt, wird ausgedrückt durch A = A. Diese logische Identität bleibt absolut dieselbe für jeden bestimmten Inhalt. Jeder bestimmte Inhalt, in Bezug auf sich selbst, ist absolute logische Identität; aber nicht in Bezug auf die Abstraktion von allem Inhalt: denn in Bezug auf sie ist er nur relativ, weil irgend ein andrer Inhalt unter dem A = A begriffen seyn könnte. Betrachten wir nun nach dem Schellingischen Systeme jeden bestimmten Inhalt, als eine Form jener Abstraktion von allem Inhalt, des A = A; jedes Einzelne als eine Form des Absoluten: so ergiebt sich: alles plus des Inhalts ist eine Form des minus der Abstraktion, jeder einzelne Inhalt ist eine Potenz der absoluten logischen Identität; für sich, in Beziehung auf die Potenz, absolut, aber in Beziehung auf die absolute logische Identität nur relativ.

§. 43. „Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen."

Dies läßt sich übersetzen: die logische Identität gilt für jeden Inhalt. Vollkommen wahr; aber falsch wäre der Gedanke: aller Inhalt sey in jener logischen Identität enthalten; denn in der Abstraktion von allem Inhalt, ist der Inhalt nicht enthalten.

§. 44. „Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig."

Was heißt dies? Gleichzeitigkeit setzt Succession voraus, ohne sie giebt es kein vor, kein nach, kein zugleich. Entweder dies heißt nichts, weil die absolute Identität und ihre Potenzen ohne alle Beziehung auf Zeit sind; oder es wird ohne Grund und Beleg die Zeit eingeschoben: freylich nur vorerst als Negation, aber um in der Folge als Position Wunderdinge zu thun.*)

Die Potenz, der Inhalt der logischen Identität, welcher im Subjekt und Prädikat des Satzes enthalten ist, wird nun von Schelling S. 27. isolirt, wie §. 6. die Kopula der Identitätsformel isolirt wurde. Die quantitative Differenz kann nur durch überwiegende Objektivität oder Subjektivität gedacht werden und

*) Die Darstellung der merkwürdigen Rolle, welche die Zeit im Schellingischen Systeme spielt, folgt noch in diesem Abschnitte.

wird ausgedrückt durch die Formel A = B. In ihr soll B das Objekt, das reelle Prinzip, welches erkannt wird; A das ideelle Prinzip, welches erkennt, bedeuten. An sich findet zwischen dem Subjekt und Objekt gar kein Gegensatz statt, er konstruirt sich nur in der Form, unter welcher die absolute Identität existirt. Die isolirte Kopula weiß von keinem Unterschiede des Subjekts und Prädikats, ihr Unterschied ist nur dann vorhanden, wenn man sie von der Kopula isolirt; er verschwindet aber wieder, sobald man sie durch die Kopula gleichsetzt. Das ideelle und das reelle Prinzip sind nun nach Schelling die beyden Attribute der Spinozischen Substanz, Denken und Ausdehnung, absolut Eins. Vermöge dieser Einheit ist nichts unter der Form A gesetzt, was nicht eo ipso unter der Form B gesetzt wäre, und umgekehrt.

Gut; aber wie können nun §. 43. Anm. III. B. als das schlechthin Begränzbare, A als das Begränzende unterschieden werden? Unter der Form B stehe das Begränzbare, es steht also eo ipso unter der Form A; unter der Form A stehe das Begränzende, es steht also eo ipso unter der Form B.

§. 45. Weder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden

Subjektivität und Objektivität zugleich, und der quantitativen Indifferenz beyder."

Ein ungünstiges Schicksal verfolgt uns bey jedem Schritte des Systems. Wir haben uns nicht ohne Kunst zur quantitativen Differenz gebracht, kamen nicht ohne Kunst wieder weg zur quantitativen Indifferenz, und siehe nun verschwindet aufs neue die Differenz. Dieses Verschwinden beweist ganz deutlich der Beweis zu §. 45. Im A = B sind nämlich Subjektivität und Objektivität zugleich überwiegend gesetzt, also in quantitativer Indifferenz: nun aber war es nach S. 15. nur das Ueberwiegen der einen oder der andern, welches Differenz, und ihr Zeichen A = B hervorbrachte. Bedeutet dieses Zeichen Differenz, so kann es keine Indifferenz bedeuten und umgekehrt; es möchte dann dem heydnischen Gotte Janus gleichen, der freylich zwey Gesichter hatte, aber doch nur ein Janus war.

Diesem philosophischen Uebel wird abgeholfen durch den folgenden Paragraphen.

§. 46. „Subjektivität und Objektivität können nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden."

Richtung? Giebt es eine Richtung ohne Raum, und noch dazu einen erfüllten? Richtung ist unmöglich ohne Ort, ohne Punkt wovon, ohne Punkt wozu; und weder Ort noch Punkt sind im Leeren. Woher nehmen wir diesen erfüllten Raum? Aus der absoluten Identität, und ihrem im Selbsterkennen unendlich gesetzten Subjekt und Objekt? Aus A = A?

Wie willkommen der Raum dem Schellingischen Systeme ist, ergiebt sich aus dem Zusatze zu §. 46. Die Form des Seyns der absoluten Identität, heißt es, kann unter dem Bilde einer Linie gedacht werden; nach der einen Richtung überwiegt die Objektivität, nach der andern die Subjektivität, in die Mitte fällt der Gleichgewichtspunkt, und doch ist durch die ganze Linie dasselbe Identische gesetzt. Auch werden noch einige allgemeine Reflexionen über diese Linie beygefügt.

„Die konstruirte Linie ist ins Unendliche theilbar, und ihre Konstruktion ist der Grund aller Theilbarkeit ins Unendliche."

Hiebey merke man zuförderst: die Linie ist konstruirt. Und zwar wie? Doch wohl durch Anfang und Fortgang; denn sonst hätte man weder Richtung noch Linie. Wo aber Anfang und Fortgang ist, da ist Endlichkeit, und jede konstruirte Linie ist ei-

ne endliche Linie. Konstruktion im Unendlichen ist ein Widerspruch; denn ohne Zahl, Maaß, Ort, Anfang und Fortgang, selbst ohne Etwas womit, und ohne Etwas wozu, kann Nichts konstruirt werden.

Ferner: diese Linie ist theilbar, wenn sie aus endlichen Theilen zusammengesetzt ist. Im Theile ist eine Größe, eine Beziehung dieser Größe auf das Ganze. Ist aber die Linie aus keinen Theilen zusammengesetzt, sondern als ein Kontinuum konstruirt; so ist eben dies Kontinuirliche der Grund ihrer Nichttheilbarkeit.

Theilbarkeit ins Unendliche heißt so viel als Untheilbarkeit. Die Linie, als eine Einheit betrachtet, die nicht aus endlichen materiellen Theilen zusammengesetzt ist, begreift, wenn sie getheilt werden soll, in jedem einzelnen Theile die gleiche Unendlichkeit von Theilen, und es wäre Thorheit zu fragen: wie groß sind diese Theile, welches Maaß haben sie? Wie könnte ich in Bestandtheile dekomponiren, was ich nicht durch Zusammensetzung von Theilen komponirt habe? Unendlichkeit des Theilens ist also ein Nichttheilen, Verschwinden alles Theilens.

Vollkommen richtig ist es deswegen, wenn Schelling von der absoluten Identität (welche ja nicht

endlich seyn kann) behauptet: sie werde nie getheilt; denn sie ist als Unendliches untheilbar. Aber seltsam ist der hinzugefügte Grund: „in jedem Theil (der absoluten Identität?) sind noch die drey Punkte, d. h. die ganze absolute Identität." In jedem Theil das Ganze? Das heißt: dieser Theil ist kein Theil, sondern das Ganze. Man spricht also von Theilen die keine Theile sind? Und durch sie soll die unendliche Theilbarkeit des einzelnen Dinges möglich werden? Durch eine Konfrontation der Theilbarkeit und Untheilbarkeit, ein Zwitter von beyden, die unendliche Theilbarkeit?

Jene drey Punkte sind allen Linien gemein, oder allgemein, welche Schelling die beyden Pole und den Indifferenzpunkt nennt; d. h. Anfang, Ende, Mitte. Keine Linie, keine Theile derselben sind ohne sie. Uud zwar warum? Weil ich durch Bewegung eine Linie beliebiger Größe hervorzubringen vermag und dabey anfange und endige und in der Mitte bin; so entdeckt sich unmittelbar dieses Allen Gemeine am Besondren. Aber man erkläre doch, wie in der absoluten Identität, wie in der Unendlichkeit, jene drey Punkte seyn können: Anfang, Mittel, Ende? Was Anfang und Ende hat, ist endlich.

Darum heißt es auch in dem Zusatz S. 31. in der Linie an sich betrachtet sey gar nichts zu unterscheiden.

scheiden. Die Linie an sich hat also keine Theile; keinen Anfang, kein Ende. Es erhellt auch hieraus, sagt Schelling, „wie wir, da diese Linie die Grundformel unsers ganzen Systems ist, mit demselben in abstracto nie aus dem Indifferenzpunkt herauskommen." Richtig, das System beginnt mit der Abstraktion, mit dem Indifferenzpunkt, und kann, so lange es darinn bleibt, nie aus demselben herauskommen; nur kommt es gerade deswegen auch zu keinem Konkreto, und dies ist eben das Unglück.

§. 47. „Die konstruirte Linie ist die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen, wie im Ganzen."

Die Linie ist, vermöge dieses Satzes, nicht mehr ein Bild der Form des Seyns der absoluten Identität, wie vorhin behauptet wurde; sondern die Form selbst. Bild der Form ist also gleich der Form, ein Schattenriß der Person.

Von §. 48. an wird ein Universalseyn ohne bestimmten Grad deducirt, in welchem jedoch alle Grade enthalten sind. Die absolute Identität nämlich ist durch den Satz A = A als seyend gesetzt, (§. 8. Zus. 1.) die quantitative Differenz durch A = B, als Bezeichnung der überwiegenden Subjekt- oder Objektivität. Das Seyn dieses Ueberwiegens enthält nun

jedes einzelne Ueberwiegen in sich, die allgemeine Potenz jede einzelne Potenz, die Formel A = B jedweden Inhalt derselben, der aber für sich selbst, unverglichen mit andrem Inhalt, relative Totalität, ein A = A ist. Weil nun die absolute Identität schlechthin ist, (§. 8.) und nur unter der Form aller Potenzen ist, (§. 43.) und diese Form aller Potenzen, oder die Potenz überhaupt, durch A = B ausgedrückt wird, so müssen auch A und B beyde als seyend gesetzt seyn.

Dieses Setzen des als seyend Gesetzten schließt folgendes in sich: (S. 33.)

1) relative Identität, in wieferne beyde Faktoren in Bezug auf sich selbst Eins, und nur in Bezug auf das Absolute different sind.

2) relative Duplicität, weil in der quantitativen Differenz, bezogen auf das Ganze, der eine Faktor als ideelles, der andre als reelles Prinzip gesetzt ist. Diese Duplicität ist aber nur relativ, weil an sich kein Gegensatz der Faktoren statt findet. (S. 27.)

3) relative Totalität, weil jene beyden Faktoren gleich reell gesetzt werden; die relative Identität und Duplicität in diesem Gleichsetzen verschwinden sollen.

Was von A = B gilt, gilt auch von der Linie, weil sie sowol als A = B Form des Seyns der absoluten Identität ist.

Man sehe hier noch einmal das logische Formularwesen. Logisch sey ein A gesetzt; so erhalte ich, wenn ich ein B demselben gleichsetze, die Forniel A = B. Diese Formel wäre aber keine andre als A = A, wenn nicht Differenz durch sie bezeichnet würde. In der Formel A = B ist also nur eine relative Identität der Faktoren gegen einander; zugleich mit ihr eine relative Duplicität, welche beyde unter der ganzen Formel, der Totalität, begriffen werden. Um dies durch ein Beyspiel zu erläutern: zwey von einander verschiedene Dinge sind sich gleich durch das tertium comparationis, die relative Totalität; die Verglichenen sind aber als Faktoren der Vergleichung relativ verschieden und relativ identisch.

§. 51. „Die erste relative Totalität ist die Materie."

In dem Beweise dieses Satzes muß die Linie alles thun. Die relative Duplicität der identischen Linie ist nur dadurch möglich, daß die Identität aufgehoben und die Linie unter Winkeln zusammengestellt wird. Dies gäbe die beyden ersten Dimensionen.

Diese beyden ersten Dimensionen der Länge und Breite können nur dadurch in relative Differenz kommen, daß sie in der dritten Dimension der relativen Totalität, sich wechselseitig auslöschen. Die Materie repräsentirt nun die dritte Dimension, also ist die Materie relative Totalität. Da sie unmittelbar aus dem A = B, dem Ausdruck der Potenz überhaupt, abgeleitet werden kann; so ist sie die erste relative Totalität: und weil die absolute Identität schlechthin ist, und zwar nur unter der Form aller Potenzen, also auch des allgemeinen Ausdrucks der Potenz überhaupt; so ist die Materie das primum Existens.

Mit der Materie, mit einem Etwas, dem sich noch §. 52. Kraft beygesellt, läßt sich konstruiren, und die größten Wunder des Schellingischen Systemes sind hier zu Ende.

Herr Schelling verwahrt sich in einer Anmerkung zu diesen Sätzen vor der Folgerung: die Materie sey das primum Existens in seinem Systeme, und also das System Materialismus. Denn die Materie „ist nicht, als diese, sondern nur insofern sie zum Seyn der absoluten Identität gehört und die absolute Identität für ihre Potenz ausdrückt." So hat auch

die Frage: ob das Schellingische System Realismus oder Idealismus sey? — für diejenigen, welche es verstanden haben, gar keine Bedeutung. Denn „es giebt überhaupt nichts an sich, als die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen, und nur diese ist im eigentlichen Sinne des Worts, alles andre aber ist nur in ihr und in Bezug auf sie." Jeder Leser wird sich dieser Fundamentalsätze noch aus den ersten Paragraphen erinnern.

In Wahrheit; das Schellingische System ist weder Realismus noch Idealismus, die Frage darüber hat nicht einmal Bedeutung: aber es ist eben deswegen Nihilismus.

Beweis. Wäre es Realismus, so müßte es mit der überwiegenden Objektivität beginnen; wäre es Idealismus, mit der überwiegenden Subjektivität und es geschieht weder das Eine noch das Andre. Nun entsteht aber alles plus, alles Etwas, ein Ideales oder Reales, durch ein Ueberwiegen der einen oder der andern; also beginnt das System mit lauter minus von Etwas, = Nichts.

Daß in diesem Nichts sich Etwas gestalten, aus der Indifferenz die Differenz, aus der an sich Vernunft die Erscheinung Unvernunft, aus der Identität die Duplicität

hervorgehen könne; muß als Axiom dem absoluten Nihilismus angeboren seyn.

Zur deutlicheren Einsicht stehe hier eine Konstruktion des Schellingischen Systemes rückwärts.

I. Bestimmte Materie, einzelner Körper, z. B. Cubus.

Abstrahirt von allen besondern Eigenschaften bleibt das allen Cubis Gemeine:

II. Drey Dimensionen.

Abstrahirt von Breite und Tiefe:

III. Länge, Linie, erste Dimension.

Abstrahirt von Maaß und Theilen bleibt:

IV. Anfang, Mittel, Ende.

Abstrahirt vom Raume:

V. Quantitative Differenz und Indifferenz, A = B.

Abstrahirt vom Quantum:

VI. Identität des Subjekts und Prädikats. A = A.

Abstrahirt von dem Subjekt und Prädikat, als der Form des Satzes:

VII. Identität.

Abstrahirt von dem Denken derselben:

VIII. Absolute Identität = Vernunft.

Schon die Abstraktion unter III. von Maaß und Theilen, wie unter IV. von dem Raume; lassen Nichts übrig, kein Quantum. Deswegen wird gleich die Formel hineingeschoben. Bey dieser Formel kann ich, wie unter VI. geschieht, nicht wieder von der Formel abstrahiren; eben so wenig unter VII. in dem logischen Denken der Identität von dem logischen Denken. Das Resultat aller dieser Abstraktionen, ungeachtet ihrer künstlichsten Verwebung, ist Nichts.

Mache ich nun das Nichts zum Absoluten, Ersten, zum An sich; so gelange ich, wenn die Abstraktion vollständig bleibt, nie zum Zweyten, nie zur Erscheinung: es sey denn, daß ich neben dem Ersten gleich ein Zweytes setze, neben dem Nichts ein Etwas, neben dem Absoluten ein Nicht Absolutes. Dadurch wird aber die Abstraktion unvollkommen, sie wird aufgehoben. Diese unvollkommne Abstraktion für eine vollkommene zu halten, ist die Grundtäuschung des konstruirenden Nihilismus. Es muß daher in ihm von der vollkommenen Abstraktion auf die unvollkommene, und umgekehrt von dieser auf jene zurückgewiesen werden; die Indifferenz implicirt Differenz, und diese wieder Indifferenz. In dem reinen Nichts schiessen unreine Gewächse hervor; aber diese Gewächse sind rein durch das Nichts in welchem sie wachsen,

und das Nichts ist in seiner Reinheit unrein durch eben diese Gewächse.

Die Schellingische Philosophie nimmt entweder Indifferenz als das Erste, oder Differenz, oder beydes zugleich. Sie behauptet das Eine, läugnet das Andre, und thut das Dritte. Sie thut also das Gegentheil dessen, was sie behauptet; und behauptet, was sie nicht thut. Sie ist durch diesen Urwiderspruch absolute Pseudologie.

Wir müssen noch kurz die Behauptungen des Schellingischen Systemes über Raum, Zeit, Bewegung, beurtheilen.

Man erinnere sich aus dem Vorigen: die Materie ward konstruirt ohne Materie, d. h. sie ward absolut erschaffen aus dem Nichts. Sie ist ein Etwas mit Gränze, Maaß und Ort, ein Ausgedehntes im Raume, bestehend in der Zeit, beweglich und wirkend im Raume und in der Zeit. Mit der Materie sind also Raum, Zeit und Bewegung zugleich konstruirt; denn sonst wäre die Materie nicht Materie mehr, sie wäre Nichts.

Ist also diese Konstruktion der Materie ohne Materie richtig, so sind zugleich der Raum ohne

Raum, die Zeit ohne Zeit, die Bewegung ohne Bewegung absolut aus dem Nichts erschaffen. Allein wie geschah die Konstruktion? Durch das Konstruiren der ersten Dimension des Raumes, der Linie, als der Form des Seyns der absoluten Identität. Wird nun nicht durch diese Konstruktion der Linie vorausgesetzt, was konstruirt werden sollte: Raum, Zeit, Bewegung? Man konstruire, ziehe doch eine Linie, ohne Anfang und Fortgang, ohne Bewegung, ohne Raum, ohne Zeit!

Weil jede Linie eine bestimmte Bewegung in bestimmtem Raume und in bestimmter Zeit ist; das Schellingische System aber mit keiner bestimmten Endlichkeit seine Konstruktionen beginnt: so muß es auch Raum, Zeit und Bewegung als ein Unendliches konstruiren, in welchem sich jede Endlichkeit gestaltet; einen unendlichen Raum für jede Dimension in ihm, eine unendliche Zeit für jedes Maaß in ihr, eine unendliche Bewegung für jede begränzte Bewegung.

Diese Konstruktion kann nicht gelingen, weil der Mensch wohl Endliches komponiren, aber kein Unendliches erschaffen kann. Ein Raum ohne Dimension hört auf Raum zu seyn, eine Zeit ohne Maaß hört auf Zeit zu seyn, eine Bewegung ohne Bewegung hört auf Bewegung zu seyn.

Das Schellingische System unternimmt dennoch diese Konstruktion, und konstruirt einen unendlichen Raum, der Nicht Raum; eine unendliche Zeit, die Nicht Zeit; eine unendliche Bewegung, die Nicht Bewegung ist. Um sich zu sichern gegen die Frage: wie die Endlichkeit in die Unendlichkeit komme; wie der Nicht Raum zum Raume, die Nicht Zeit zur Zeit, die Nicht Bewegung zur Bewegung werde? — braucht es seinen bekannten Schuß- und Truß-Spruch: Endlichkeit und Unendlichkeit sind Eins im Absoluten, im Ewigen.

Aus dieser Einheit, der absoluten Identität, worin ununterscheidbar Raum, Zeit, Bewegung, sind; mithin als Unterschiedne nicht sind: läßt Schelling den Raum, die Zeit, die Bewegung, als Unterschiedene herausfallen. Wodurch fallen sie heraus aus der absoluten Identität? Durch die Form des Seyns der absoluten Identität, die Linie. Aber die Linie ist ja nicht möglich ohne Bewegung, Raum und Zeit! Wir konstruiren im Zirkel und konstruiren in Wahrheit Nichts.

Um das spekulative Hin- und Hertreiben zwischen vermeintlichen Konstruktionen sich klar zu machen, braucht man nur die Hauptaufgabe unverrückt zu fassen: Konstruktion der Materie; d. h. eines

Etwas im Raume und in der Zeit. Sie ist unmöglich, weil der Mensch aus Nichts nichts schaffen kann; also auch keinen Raum, keine Zeit, keine Bewegung, kein materielles Etwas aus dem Absoluten, in welchem weder Raum, Zeit, Bewegung, noch überhaupt Etwas ist. Eines ist mit dem Andern gegeben, nicht konstruirt; Raum und Zeit mit der Bewegung, Bewegung mit Materie und Leben. Ein konstruirendes System geräth bey jedem Schritte in Widerspruch und Verwirrung, weil es stets haben will und nie hat.

Zur Probe diene folgende Konstruktion. Nach Schelling ist die Zeit an und für sich gedacht, der Punkt, es ist also von ihr alles Räumliche ausgeschlossen. Das Anhalten dieses Punkts ist der Raum, er ist also: ein Anhalten des Nichträumlichen. Setzt aber nicht ein Anhalten Bewegung voraus? Keineswegs; denn Bewegung ist ein Gemeinsames aus Zeit und Raum, d. h. ein Gemeinsames aus dem Punkt und dem Anhalten desselben.

Was ist also konstruirt durch diese Konstruktion? Weder Zeit, noch Raum, noch Bewegung; — Nichts.

Sogar die Aufgabe zur Konstruktion verschwindet im Schellingischen Absoluten. Giebt es eine Aufgabe, ohne bestimmtes Ziel, welches durch die Lösung der Aufgabe erreicht werden soll? Wie aber wäre Zweck, Ziel, Bestimmung, möglich im Absoluten, dem schlechthin Unbestimmten? Die Schellingische Philosophie konstruirt also ohne Zweck, ohne Ziel, ohne wovon und wozu.

Folgende nähere Auseinandersetzungen werden auf mannichfaltige Weise das Nichtswesen des absoluten Nihilismus erläutern.

Raum.

In jener höchsten Einheit, als dem heiligen Abgrunde, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, (das gebährende und wiederverschlingende, das verschlingende und wiedergebährende Nichts) in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist; wird zuerst die absolute Unendlichkeit gesetzt: dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begränzt noch jene begränzend; das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beyde als Ein Ding. *) —

*) Bruno S. 82.

In die Unendlichkeit wird also die Endlichkeit gesetzt, und zwar — abgesehen von der Sonderbarkeit, daß beyde ein Ding ausmachen sollen — gegenwärtig, ohne Beziehung auf Zeit; als wenn nicht jede Gegenwart eine Zeitbestimmung ausdrückte. Dies Alles ist indessen im Schellingischen Systeme begreiflich *) gemacht.

Einen Gegensatz giebt es ferner nur zwischen relativer Endlichkeit und Unendlichkeit. Dieser Gegensatz findet statt unter der Bedingung, daß beyde Relativen in der absoluten Unendlichkeit oder der Ewigkeit, vereinigt werden. Das was beyde verknüpft, ist ein Abbild des Ewigen. **) Wir hören hier mit andern Worten, was wir vorhin von der relativen Identität, Duplicität und Totalität hörten.

Hieraus erwächst der Hauptcharakter der Schellingischen Philosophie: „Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen," ***) für welche als Symbol die Dreyeinigkeit gebraucht werden kann. Mit ihr arbeitet sich das System fort, wie auf den Theatern zu China von drey Bühnen zugleich gespielt wird.

*) Bruno S. 84.

**) Ebendas S. 92. 93.

***) Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 77.

„Was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Endliche entspringt, wenn jene beyde absolut gleich werden; ist der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Begrif, welcher sich unmittelbar auf das Endliche bezieht, ist an dem Ding ausgedrückt durch die erste Dimension, oder reine Länge." *) Diese relative Einheit kann nur existiren in Beziehung auf Differenz, also ist mit ihr nothwendig die zweyte Dimension vereinigt. In der dritten Dimension werden beyde Differenten vereinigt, und das wo Einheit und Gegensatz und ihr Vereinigendes (die drey Dimensionen) unterschieden werden, ist das Entstandene. „Das auseinandergezogne Bild der innern Verhältnisse des Absoluten ist das Gerüste der drey Dimensionen, deren absolute Gleichheit der Raum ist." **)

Sonach wäre der Raum konstruirt. Aber, wie kommt es im Absoluten, das ja unendlich, absolut identisch ist, zu Verhältnissen? Wie kommt es zum Auseinanderziehen derselben; wer zieht auseinander, wer sieht das Bild, das Gerüste? Der Philosoph? Ein Individuum, ein endliches Wesen? Dann wäre ja der Raum durch Endlichkeit und Individuali-

*) Bruno S. 93. und 94.

**) Ebendas. S. 95.

tät bedingt, und die Philosophie dieses Philosophen müßte mit der Individualität beginnen, nicht mit dem Absoluten.

Gleich darauf heißt es: „zu dem unendlichen Begrif verhält sich das Endliche, wie die Wurzel zu ihrem Quadrat.“ *) Aus der Wurzel entsteht das Quadrat, also auch der unendliche Begrif aus dem Endlichen; das Unendliche ist aus dem Endlichen konstruirt. Das Endliche ist also entstanden durch die Auseinanderziehung des Unendlichen, und dieses letztere entsteht wieder durch Multiplikation des Endlichen in sich selbst, gleich dem Quadrat aus der Wurzel. Immer die alte Kunst, das Absolute zu trüben durch Nichtabsolutes, und dieses wieder zu verklären durch jenes.

„Wird das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht; so entsteht der Würfel, welcher das sinnliche Abbild der Idee, oder der absoluten Einheit des Gegensatzes und der Einheit selbst ist.“ **) Diese absolute Einheit ist ohne Zweifel nichts anders als die absolute Identität, das Höchste mit dem die Schellingische Philosophie beginnt, ***) also

*) Bruno S. 95.

**) Ebend. S. 97. und 98.

***) Ebend. S. 161.

ist auch die Idee = absoluter Identität, = Vernunft. Vergleicht man hiemit andre Aeußerungen: daß Ideen Produkte, bloße Objekte der Einbildungskraft sind; *) so ergiebt sich das merkwürdige Resultat: Vernunft = Idee = Produkt der Einbildungskraft. Eine neue Ansicht des Schellingischen Systemes, vermöge welcher es mit einem Produkt der Einbildungskraft beginnt, also mit der Poesie zusammenfällt; **) und als ein Abbild der höchsten Idee den Würfel erblickt.

Gesetzt aber, dies Alles wäre uns vollkommen verständlich, klar und bewiesen; so müßten wir doch nach den vorigen Angaben einen endlichen und einen unendlichen Begrif annehmen, aus denen sich der Raum konstruirt; und wie auch die Konstruktion ausfiele, wäre es doch immer der Begrif, wodurch sie geschähe. Wie aber vereinigen wir jene Annahme mit der entgegengesetzten Behauptung: „der Raum ist das begriflose Anschauen?" ***)

Wollte man sagen: der Raum wird allerdings durch den endlichen und unendlichen Begrif konstruirt; aber abgesehen von dieser Konstruktion, außer dersel-

*) Syst des transsc. Ideal. S. 366. 367.

**) Bruno S. 23.

***) Syst. des transsc. Ideal. S. 290.

ben, sey er ein Anschauen: so widerspricht dies der ausdrücklichen Behauptung, daß **außer** der Konstruktion **nichts** ist, was durch Konstruktion entsteht. *)

Es kann nicht fehlen: die Unmöglichkeit, daß die absolute Nichtslehre zur Etwaslehre werde, muß sich in allen einzelnen Theilen des Systems zeigen; um nicht seinen ersten Prinzipien zu widersprechen, muß man sich widersprechen; um nicht dem Realismus oder Idealismus anheim zu fallen, muß man nie aus dem Indifferenzpunkt weichen, und damit keine Behauptung von der andern zu unterscheiden sey, stets die eine durch die andre indifferenziren, d. h. aufheben.

Wir fragen die Schellingische Theorie des Raumes:

Wird der Raum konstruirt aus **Unendlichkeit**; wie kommt dann in ihn die erste Linie, das erste Maaß?

Wird er konstruirt aus **Endlichkeit**; so ist er kein Niederschlag aus dem Unendlichen.

Wird er konstruirt durch beyde zusammen, so wäre das System ein Dualismus.

*) Schelling, in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 7. S. 178.

Die Antwort ist uns bekannt: das System ist kein Dualismus, sondern absoluter Monosophismus; denn das Unendliche und Endliche sind Eins in dem Ewigen. Also 1 = 2.

Zeit.

„Wir können den Raum als die angehaltne Zeit, die Zeit dagegen als den fließenden Raum definiren. Raum und Zeit können nur in der Succession als solcher Objekt werden, weil in derselben der Raum ruht, während die Zeit verfließt." *)

Succession ist also das Erste; aus ihr gehn hervor und in ihr sind Raum und Zeit. Was ist denn Succession? Dasjenige worin beyde Eins sind; sie ist also Ruhe und Verfließen zugleich.

Die Zeit wird in der Succession Objekt. Dies darf uns nicht befremden, da das Absolute schlechthin ohne alle Beziehung auf Zeit ist, und jeder Gegensatz in der Erscheinung nur durch den Gegensatz von Subjekt und Objekt möglich wird. Nun kann aber das Ich, (das Subjekt) „sich das Objekt nicht entgegensetzen, ohne daß in ihm innere und äußere An-

*) System des transsc. Ideal. S. 231.

schauung sich trennen, nicht nur, sondern auch als solche zum Objekt werden. Die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Objekt wird, ist die Zeit." *) Der Anschauung des Ichs wird also der innere Sinne, als Zeit zum Objekt und zwar nur in der Succession. Also schaut das Ich in der Succession, der Ruhe und dem Verfließen zugleich, die Zeit als Objekt.

Allein da das Ich in diesem Falle den Unterschied zwischen innerem und äußerem Sinn macht und in der Succession die Ruhe und das Verfließen trennt; ist dieser Standpunkt idealistisch. Von dem absoluten Standpunkt hat das Ich nicht diese Gewalt; es ist selbst nichts anders, als ein im Gegensatze mit einem Objekt bestehendes Subjekt. Da nun die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich selbst zum Objekt wird, also ein Subjekt Objekt hervorbringt, Zeit heißt: so muß die Zeit mit dem Ich zusammenfallen.

Dies Zusammenfallen ist ganz richtig angegeben: „das Ich selbst ist die Zeit, in Thätigkeit gedacht" **) Der letzte Beysatz scheint freylich eine Zeit anzudeuten, welche nicht in Thätigkeit, also in Ruhe

*) Syst. des transsc. Ideal. S. 214.

**) Ebendas. S. 214.

wäre, die also nicht verflösse; allein dann wäre die Zeit keine Zeit mehr, sondern Raum, weil sie sich in der Succession nur durch ihr Verfließen vom Raume unterscheidet. Wir dürfen daher folgendes Resultat ziehen: Zeit = fließendem Raum = Ich.

In der Erscheinung mag immerhin die Zeit von dem Ich getrennt werden, auf dem Standpunkt der intellektuellen Anschauung ist sie Eins mit dem Ich; und so oft der Philosoph von ihr redet, spricht er im Grunde von sich selbst, sofern er ein Ich ist.

Schelling nennt freylich an anderen Orten die Zeit eine Form der Anschauung, und dies könnte Kantisch verstanden werden: als eine dem Menschen eigenthümliche Form des innern Sinnes und zugleich der Sinnlichkeit überhaupt. Allein der Rang, welchen die Zeit im Schellingischen Systeme einnimmt, ist weit erhabner. War sie vorhin gleich mit dem Ich, so ist sie genau betrachtet sogar Schöpferin des Ichs. Denn: die Zeit ist nur vom Standpunkt der Reflexion eine Anschauungsform des innern Sinnes, vom Standpunkt der Anschauung hingegen, ist sie beydes, äußere und innere Anschauung zugleich. *) Auf diesem Standpunkte der Anschauung ist zwischen Vorstellungen und Gegenständen kein Unterschied, also auch nicht

*) Syst. des transsc. Ideal. S. 296. 297.

zwischen Idealem und Realem, Subjekt und Objekt. Dies wäre also der Indifferenzpunkt und die Zeit seine Form. Nun existiren aber die einzelnen Dinge nur unter der Form des Seyns der absoluten Identität, der Indifferenz; also jedwedes Ich auch nur unter dieser Form, der Zeit. Das Absolute ist das Producirende, das Einzelne ein Produkt unter bestimmter Form.

Obgleich nach dem oben angeführten §. 44. alle Potenzen der absoluten Identität gleichzeitig seyn sollen; so erhellt es doch aus dem ganzen Schellingischen Systeme, daß in ihm die Zeit Weltseele des Einzelnen ist. Schon dort galt die Anmerkung: Gleichzeitigkeit der Potenzen heiße entweder nichts, oder es werde Zeit eingeschoben. Sie wird aber wirklich eingeschoben, und bewirkt als unsichtbares Menstruum Auflösung und Niederschlag des Absoluten.

Jene Linie im §. 46., anfangs Bild der Form des Seyns der absoluten Identität, dann diese Form selbst, mit ihren beyden Polen und dem Indifferenzpunkt; wodurch entsteht sie anders, als durch Zeit? Ist ohne Zeit ein Anfang, ein Mittel, ein Ende möglich; eine Linie ohne ein Ziehen derselben in der Zeit? Da nun aus der Linie die Materie konstruirt

wird, (§. 50.) so muß die Materie auch nur durch Zeit möglich seyn. *)

Schelling selbst macht die Zeit zum ersten Hebel seines Systems, indem er ihr allein ursprünglich Richtung beylegt. **) Das Ueberwiegen der Subjektivität und Objektivität nach entgegengesetzten Richtungen wird also nur durch Zeit möglich. Dem Raume fehlt hingegen diese ursprüngliche Richtung, denn alle Richtungen heben sich in ihm gegenseitig auf. ***) Soll also in den Raum Richtung kommen, so muß es durch die Zeit geschehn; man sieht aber in dieser Richtung nichts anders, als die Zeit im Raume. Die Zeit „kann äußerlich angeschaut, d. h. mit dem Raum verbunden, nur als fließender Punkt, d. h. als Linie angeschaut werden." ****) Hieraus folgt: Zeit mit dem Raume verbunden heißt so viel als Zeit mit Zeit verbunden. Denn die Linie wird bestimmt als äußerlich angeschaute Zeit. Die Linie ist aber die erste Dimension des Raumes, die Seele aller Figuren; *****) also ist es auch die äußerlich angeschaute

*) Man vergleiche hiemit die Thaten der Zeit im Kantischen Systeme. Reinh. Beytr Heft 3. S. 70. 71.

**) Syst. des transsc. Ideal. S. 231.

***) Ebendas S. 231.

****) Ebendas S. 248.

*****) Bruno S. 94.

Zeit: und da aus der ersten Dimension, nach den Schellingischen Angaben, nothwendig die zweyte und dritte entspringen, und das Gerüste der drey Dimensionen der Raum ist; so ist der Raum nichts anders als die Zeit äußerlich angeschaut.

Mit diesem äußerlichen Anschauen der Zeit, einem Verbinden mit sich selbst, muß auch wohl ein Anhalten derselben verbunden seyn; weil vorhin der Raum als die angehaltne Zeit definirt wurde. *) Woher stammt ein solches Anhalten der Zeit? Wodurch wird ihre verfließende Natur gestört, daß es mit ihr zu einem Stillstande kommt? Auch wieder durch innre Autonomie? Dies Geschäft möchte der Zeit etwas schwer werden, wenn sie anders an und für sich gedacht, nur die absolute Gränze, oder der Punkt ist. **) Der Raum wäre alsdann eine angehaltne Gränze, ein angehaltener Punkt. Nun wird „die Zeit mit dem Raum verbunden, nur als fließender Punkt, das heißt, als Linie angeschaut. ***) Mit andern Worten: die absolute Gränze, oder der Punkt, gestaltet sich in Verbindung mit dem Anhalten dieser absoluten

*) Syst. des transsc. Ideal. S. 231.

**) Ebendas. S. 216.

***) Ebendas. S. 248.

Gränze, oder des Punkts, zur Linie, zum fließenden Punkt. Das Fließen entsteht durch Hemmen.

Eine seltsame Konstruktion! Aber wie kommt die Schellingische Philosophie zu ihr? — In jeglicher Richtung, Bewegung, Linie, ist ursprünglich Maaß, Endlichkeit, Anfang und Ende. Unmittelbar mit diesem Maaße auch Zeit und Raum; denn jede Bewegung und Linie ist ohne Zeit und Raum unmöglich. Setze ich nun, wie Schelling, jegliche Richtung ursprünglich in die Zeit, und lasse nach dem Grundschema seines Systems alle Endlichkeit aus der Unendlichkeit hervorgehen; so wird jedes Maaß, jede Linie, jeder Raum aus einer unendlichen Zeit herausfallen, die freylich an und für sich nichts von dem Allen ist, aber durch Selbstverbindung und Selbstbegränzung zu Allem wird.

Verbindung geschieht in einem dritten worin verbunden wird; Raum und Zeit sind in der Bewegung verbunden: jede Begränzung geschieht durch ein Begränzendes, und dieses Begränzende des Raumes und der Zeit ist Bewegung.

Hat die Zeit ursprünglich Richtung, und ist sie äußerlich angeschaut, Linie; so ist sie auch die Form des Seyns der absoluten Identität, *) und zugleich

*) Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 2. Heft 2. S. 47.

das Schema der Reflexion. *) Es ist Anfang und Ende in ihr = Differenz; Mitte oder Gegenwart = Indifferenz. Dann aber ist auch die ganze Schellingische Philosophie nichts anders als Zeit, welches aus folgenden Aequationen erhellen wird:

Form des Seyns der absoluten Identität = Erkennen der absoluten Identität. **)

Erkenntniß des Absoluten = Philosophie. ***)

Also ist Philosophie = Zeit.

Von der Zeit heißt es, sie habe alles getödtet, ****) dies wird also auch von der Schellingischen Philosophie gelten müssen: Sie tödtet alles.

Da man ohne sich selbst keinen Schritt thun kann, sey es auch nur der Schritt zum Tode; so muß die Zeit im Schellingischen Systeme bey jeder Gelegenheit zum Vorschein kommen, wenn man gleich sich weit von ihr entfernt glaubt.

Alles Relative weggenommen, das im Reflex hinzukömmt, hat man die höchsten Begriffe der Ver-

*) Bruno S. 155.

**) Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 2. Heft 2. §. 17. und 18. auch neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 55.

***) Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 14.

****) Bruno S. 195.

nunft: „absolute Einheit, absoluten Gegensatz; und absolute Einheit der Einheit und des Gegensatzes, welche in der Totalität ist." *)

Wir wollen vergessen, daß Begriffe nur durch Denken möglich sind, welches in der Reflexion geschieht; daß ohne ein solches reflektirendes Denken kein Gegensatz gedacht wird: — Weiter!

„In dem Unendlichen drückt sich die Form des Ewigen durch zwey Begriffe aus, wovon der erste im Reflex Möglichkeit, der andre Wirklichkeit ist, beyde verbunden aber die Nothwendigkeit erzeugen." **)

Noch ist der Zeit nicht erwähnt. „Aber in der Endlichkeit spiegelt sich das Ewige durch die Begriffe der Ursache und der Wirkung, wovon jene im Reflex die bloße Möglichkeit der Wirkung, diese aber die Wirklichkeit, beyde verbunden die Nothwendigkeit sind. Zwischen die Möglichkeit und Wirklichkeit tritt in dem Reflex die Zeit, und nur vermöge dieses Begriffs dauern die Dinge." ***)

Warum tritt wohl die Zeit dazwischen? Weil gar kein Produkt zu Stande kommt ohne sie. Der

*) Bruno S. 156.

**) Ebendas. S. 157 158.

***) Ebendas. auch vergl. Nieth. Phil. Journ. Bd. 6. S. 95.

Mensch wirkt, dies ist für ihn Thatsache, und zwar wirkt er mit allmählicher Bewegung. In dieser Wirksamkeit werden durch die Reflexion Ursache und Wirkung unterschieden, und aus dem Successiven der bewirkenden Bewegung entspringt der Begrif Zeit. Die Kausalität enthält also Ursache, Wirkung, und eine Zeit in der gewirkt wird. So wenig aus dem bloßen Begriffe Zeit, eine Ursache und Wirkung sich herleiten läßt, so wenig auch die Zeit aus den bloßen Begriffen der Ursache und Wirkung, da sie nothwendig mit einander verknüpft sind und nur durch Abstraktion gesondert werden. Hebt man die Zeit in der Kausalität auf, so fallen Ursache und Wirkung in einander, es kömmt nie zum Successiven in ihnen.*) Die Schellingische Philosophie beginnt mit den bloßen Begriffen Ursache und Wirkung, als der Abspiegelung des Ewigen; die Zeit tritt auf eine überraschende Weise dazwischen. Wie kommt man zu ihr, wenn man ohne sie ausgieng? Wie anders, als daß man sie gleich einer unsichtbaren Begleiterin mit auf den Weg nahm?

Nach dem Obigen läßt sich die Frage: wie kommt die Schellingische Philosophie zur Zeit? — auch so beantworten: Sie kommt zur Zeit durch Selbsterkenntniß, weil sie selbst Zeit ist.

*) Jacobi Ideal und Real. S. 101.

Ist absolute Identität das erste Prinzip, so fehlt ihr nothwendig jede Zeitfolge, Succession.

Ist absolute Identität nicht das erste Prinz'p, so sind wir im Gebiete der Duplicität, der Reflexion.

Sind Identität und Duplicität zugleich unser Prinzip, so sind beyde durch einander bedingt, und keine ist für sich unbedingt.

Bewegung.

„Die Bewegung, als Gemeinsames aus Zeit und Raum," (d. h. als Gemeinsames aus Zeit und Zeit) „ist dasjenige, was der innern Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, ... die ursprüngliche Succession der Vorstellungen äußerlich angeschaut ... das urspruglichste Schema der Bewegung ist also die Linie, d. h. ein fließender Punkt."*)

Vortreflich! — die Zeit an und für sich gedacht, ist der Punkt. Das Anhalten dieses Punkts ist der Raum und der Punkt wird in Verbindung mit diesem Anhalten fließend. Als ein solcher ist er die ur-

*) Schelling, in Fichte und Nieth Phil Journ' Bd. 6. S. 185. und Syst. des transc. Ideal. S. 249.

sprünglichste Anschauung der Bewegung, oder ihr Schema. Die Zeit bleibt doch Alles in Allem.

Warum nicht eingestanden, wie es sich in Wahrheit verhält: Bewegung ist das Erste; in ihr ist ursprünglich Maaß, Anfang und Ende, also auch Zeit und Raum? Aus Zeit und Raum läßt sich keine Bewegung synthesiren, wenn sie nicht unmittelbar mit ihnen gesetzt ist.

Behalten wir indessen diese Schellingische Definition der Bewegung, als innerliche Succession äußerlich angeschaut; so entspringt daraus eine Konstruktion von nicht gemeiner Kunst. Innres und Aeußres werden nemlich unterschieden; die innre Succession und was ihr äußerlich entspricht. Dies kann nur in einem Objekt angeschaut werden, welches ein innres Prinzip der Bewegung in sich selbst hat, d. h. welches etwas der innern Succession äußerlich Entsprechendes hervorbringen kann. Aber ein solches Objekt heißt l e b e n d i g.*) Also ist aus der Bewegung das Leben konstruirt.

Besser konstruirt man das Leben so wenig als sich selbst. Es giebt Bewegung, weil es L e b e n giebt, eine Wirksamkeit des Innern auf das Aeußere,

*) Syst. des transc. Ideal. S. 258.

weil der Mensch wirkt und lebt. Keine Linie ist ohne ein Ziehen derselben — Ziehen bleibt unkonstruirbar aus Nichtziehen — also ist auch keine Richtung in der Zeit; keine erste Dimension, woraus sich der Raum konstruiren soll. Ist nun das Leben Thatsache; so ist es auch Bewegung, so auch Zeit, so auch Raum.

Wie unterscheidet Schelling Bewegung von der Zeit, da beyde, äußerlich angeschaut, die Linie sind?

Bewegung ist das Maaß der Zeit. *) Was ist denn die Zeit ohne dies Maaß? Was ist sie ohne ein Bewegen, ein Fortfließen, ohne Richtung? Die Zeit hat ja ursprünglich Richtung! **)

Die Zeit ist ohne dies Maaß die ursprünglich unendliche Reihe, worin unsre intellektuelle Unendlichkeit sich evolvirt. ***) Diese ursprüngliche Evolution müßte mit unendicher Geschwindigkeit geschehen, wenn sie nicht gehemmt würde. Was ist das Hemmende? Die ursprüngliche Reflexion. ****) Mit die-

*) Bruno S. 103.

**) Syst. des transc. Ideal. S. 231.

***) Einl. zum ersten Entw. der Nat. Phil. S. 24.

****) Ebendas. auch Erster Entwurf eines Syst. der Naturphil. S. 9.

ser Hemmung entsteht also das Maaß der Zeit, die Bewegung.

Auf dem Widerspruch zwischen Anschauung und Reflexion sollen nach Schelling jene Sophismen beruhen, womit die Möglichkeit aller Bewegung bestritten wird. Die Kontinuität existirt nur für die Anschauung, die Unterbrechung und Zusammensetzung für die Reflexion. Allein es läßt sich bezweifeln, daß die Bewegung durch diese Angabe möglicher werde.

Die ursprüngliche Evolution sey ein Kontinuum, ununterbrochen, unendlich, sie existire nur für die Anschauung. Zuvörderst: wie ist die Anschauung möglich? Soll sie produktiv seyn, so muß es zum Produkt kommen und jedes Produkt ist endlich, nicht mehr ununterbrochen, nicht mehr absolute Kontinuität. Existirt daher die letztere nur für die produktive Anschauung, so muß die Anschauung produktiv seyn ohne etwas zu produciren. Darum heißt es ganz richtig: jene ursprüngliche Evolution, welche ohne Hemmung mit unendlicher Geschwindigkeit geschieht, verstattet keine reale Anschauung.*) Aber vielleicht eine ideale? Unmöglich, denn dieser Gegensatz des Idealen und Realen entsteht nur durch Reflexion, welche ja das Hemmende ist; also keine.

*) Erst. Entw. eines Syst. der Naturphil. S. 9.

Ferner: ohne Hemmung geschieht die urspüngliche Evolution mit unendlicher Geschwindigkeit. Nun ist aber eine Geschwindigkeit ohne Bewegung, ohne Verhältniß mehrerer Bewegungen zu einander, unmöglich. Vor aller Hemmung, vor der Vergleichbarkeit des Geschwinden und des Langsamen als eines Endlichen, kann weder eine unendliche Geschwindigkeit noch eine unendliche Langsamkeit statt finden. Geschwindigkeit und Langsamkeit sind im Unendlichen absolut Eins, und eine unendliche Geschwindigkeit heißt so viel als: eine Geschwindigkeit die keine Geschwindigkeit ist; eine unendliche Langsamkeit heißt so viel als: eine Langsamkeit die keine Langsamkeit ist; alle unendliche Bewegung heißt so viel, als: eine Bewegung die keine Bewegung ist. Und diese Ungereimtheit einer Bewegung ohne Bewegung, einer unendlichen Geschwindigkeit ohne Geschwindigkeit; soll aller Hemmung der Bewegung, d. h. aller Endlichkeit derselben vorausgehen?

Die Einwürfe gegen die Möglichkeit der Bewegung, welche Schelling durch seine Theorie beantwortet haben will, betreffen eben eine unendliche Bewegung; sie wird geläugnet. Dieses läugnen soll gehoben seyn durch die Annahme des Geläugneten, der unendlichen Bewegung, als unendlicher Geschwindigkeit; aber nur für die Anschauung, nicht für die Reflexion.

Man

Man mache also anschaulich — nicht begreiflich für die Reflexion — unendliche Geschwindigkeit vor der Bewegung, eine Bewegung ohne sie selbst; und zwar für die produktive Anschauung, welche schon eine Anschauung der zweyten Potenz ist, da die Empfindung Anschauung der ersten Potenz war. *)

Zum Schluß einen Blick auf die Fundamente der Schellingischen spekulativen Naturphilosophie.

„Das erste Problem der spekulativen Physik ist, die absolute Ursache der Bewegung zu erforschen." **)

Wird dieses erste Problem unglücklich gelöst, so muß wohl das Erbunglück auf die folgenden Probleme übergehen. Jenes erste Problem wird dadurch gelöst: „daß Bewegung nicht nur aus Bewegung, sondern selbst aus der Ruhe entspringe." Die absolute Ursache der Bewegung ist also: Bewegung und Ruhe zugleich. Die Wirkung Bewegung, unterscheidet sich von der Ursache Bewegung nur dadurch, daß mit der letztern Ruhe verbunden ist.

*) Syst. des transc. Ideal S. 146.

**) Einl. zum ersten Entw. einer Naturphil. S. 6.

Wie vereinigen wir hiemit eine andre Aeußerung: „alle Thätigkeit und Bewegung ist nur eine Betrachtungsweise des Einzelnen, und als solche, nur Fortgang jenes absoluten Seyns, unmittelbar hervorquillend aus seiner tiefsten Ruhe." Das absolute Seyn kann sich nicht bewegen.*)

Beydes ist gleich unbegreiflich, wie Bewegung aus Bewegung und Ruhe zugleich, oder, wie sie aus der bloßen Ruhe hervorgehe.**) Es kommt nur darauf an, daß man sich an Unbegreiflichkeit gewöhnt, um die Menge der Unbegreiflichkeiten nicht befremdend zu finden.

Angenommen, alle Thätigkeit und Bewegung sey eine Betrachtungsweise des Einzelnen; so kann unmöglich dem absoluten Seyn oder dem Seyn selbst, von welchem alles einzelne Seyn nur eine besondre Form ist, Thätigkeit oder Bewegung beygelegt werden. Es heißt daher: „am weitesten würde sich von der Idee des Absoluten entfernen, wer seine Natur durch den Begrif der Thätigkeit bestimmen wollte."*)

Zu den Philosophen, welche sich am weitesten von der Idee des Absoluten entfernen, gehört Herr

*) Bruno S. 194.

**) Sonach würde sich die Aktion auf der Bühne aus einem bloßen Statisten evolviren.

*) Bruno S. 171.

Schelling. Ihm ist das Seyn selbst, das Unbedingte, Absolute, nichts anders, als die höchste konstruirende Thätigkeit. *) Alle Thätigkeit, wissen wir, ist eine Betrachtungsweise des Einzelnen; also ist in dieser Definition das Absolute schlechthin misverstanden und zur Betrachtungsweise des Einzelnen gemacht. Sonderbar genug, daß Herr Schelling in dem absoluten Misverstehen des Absoluten beharrt, und die Frage im Anfange seiner Naturphilosophie: in wiefern der Natur Unbedingtheit könne zugeschrieben werden? — dadurch beantwortet: sie sey absolute Thätigkeit. **)

Dieser absoluten Thätigkeit zu Liebe wird ein unendliches Produkt angenommen, durch welches sie sich darstellt. ***) Ist ein Produkt möglich ohne Endlichkeit? Wie kommt die Endlichkeit in das Absolute? Es muß mit dem Absoluten nicht so ernsthaft gemeynt seyn, da sich „eine absolute Thätigkeit empirisch, d. h. im Endlichen darstellt." Aber wie kann sie sich im Endlichen darstellen, da sie nur durch ein unendliches Produkt darstellbar seyn soll?

Dieser Zweifel wird gelöst durch die Annahme eines Empirisch Unendlichen, d. h. eines endlichen Un-

*) Erster Entwurf einer Naturphil. S. 4.
**) Ebendas. S. 6. u. 9.
***) Ebendas. S. 7.

endlichen. In diesem endlichen Unendlichen sind freylich Endlichkeit und Unendlichkeit mit einander; aber das war eben die Frage, wie beyde zusammen kommen? Die absolute Unendlichkeit soll in der äußern Anschauung dargestellt werden durch eine Endlichkeit, die nie vollendet, d. h. selbst unendlich ist; durch das unendlich Werdende. Eine Endlichkeit die unendlich ist, hebt sich selbst auf; ein unendliches Werden, wodurch nichts wird, ist kein Werden mehr. Hat aber die Endlichkeit ein Ende, kommt es im Werden zu einem Wird; so läßt sich aus ihnen keine Unendlichkeit mehr konstruiren.

„Wie muß man sich nun eine unendliche Reihe vorstellen, wenn sie nur die äußere Darstellung einer ursprünglichen Unendlichkeit ist? Muß man glauben, daß das Unendliche in ihr durch Zusammensetzung erzeugt werde, oder vielmehr muß man sich jede solche Reihe in Kontinuität als eine ins Unendliche fließende Funktion vorstellen?" — *)

Die beste Antwort hierauf wäre: man muß sich diese unendliche Reihe gar nicht vorstellen. Jede Vorstellung steht unter den Bedingungen der Endlichkeit, des Maaßes, die Unendlichkeit bezeichnet das Uner-

*) Erster Entwurf einer Naturphil. S. 8.

meßliche; und eine vorgestellte Unermeßlichkeit heißt so viel als eine gemeßne Unermeßlichkeit. Sobald ich alles Maaß, alle Schranke aufhebe; ist in Vorstellung und Anschauung weder Kontinuität noch Zusammensetzung, weder Raum noch Reihe, weder Geschwindigkeit noch Langsamkeit, Nichts. Aber Nichts = Etwas, sagt die Schellingische Philosophie! — Wie konnten wir auch dies Axiom vergessen?

Man bemerke noch: die ursprünglich unendliche Reihe, von der alle andern unendlichen Reihen nur Nachahmungen sind, ist nach Schelling die Zeit. Evolvirt sich nun die absolute Thätigkeit = Natur in einer unendlichen Reihe, als äußerer Darstellung einer ursprünglichen Unendlichkeit; so ist ein Erschöpfen der Natur, d. h. ein Zurückführen derselben von allem Aeußeren auf das Innere; ein Ausgehen, ein gänzliches Verschwinden der Zeit. Die Natur ist alsdann wie die absolute Identität ihrem Wesen nach zeitlos, aber ihrer Form nach Zeit; und da Wesen und Form Eins sind, Zeit und Nicht Zeit zugleich.

Einige Folgesätze dieser Prämissen dürfen wir nicht außer Acht lassen.

„Erster Folgesatz. Ist die Natur absolute Thätigkeit, so muß diese Thätigkeit als ins Unendliche gehemmt erscheinen. Der ursprüngliche Grund

dieser Hemmung aber muß, da die Natur schlechthin thätig ist, doch nur wieder in ihr selbst gesucht werden."

„Diesem Satz zufolge muß in der Natur eine ursprüngliche Dualität schlechthin vorausgesetzt werden. Denn weiter ableiten läßt sie sich nicht, weil sie die Bedingung ist, unter welcher allein ein Unendliches überhaupt endlich darstellbar, d. h. unter welcher überhaupt eine Natur möglich ist." *)

Wodurch ist also die Natur möglich? Durch ursprüngliche Dualität. Was ist denn die Natur? Absolute Thätigkeit, d. h. unbegränzt, schlechthin unendlich, durch keine Dualität bedingt. Durch jede Bedingung würde sie also aufgehoben, unmöglich gemacht. Die Natur ist sonach nur möglich durch ihre Unmöglichkeit.

„Zweyter Folgesatz. Die Natur existirt als Produkt nirgends, alle einzelnen Produkte in der Natur sind nur Scheinprodukte, nicht das absolute Produkt, in welchem die absolute Thätigkeit sich erschöpft, und das immer wird und nie ist." **)

*) Erster Entw. einer Naturphil. S. 9. 10.

**) Ebendas. S. 10.

Das Werden geht also hervor aus dem Nichtseyn. Alles Existiren ist nur scheinbar, der Reflex des Nichtseyns. Das absolute Produkt ist ewiges Werden; das Werden des einzelnen Produkts ein Scheinwerden des Werdens, ein ewiges Selbstgebähren mit lauter Scheingeburten!

Hiedurch ist denn glücklich zu Stande gebracht, was die Schellingische Naturphilosophie gleich anfänglich als ihren Zweck angiebt: „Der Begrif des Seyns als eines Ursprünglichen soll aus der Naturphilosophie schlechthin elimirt werden." *) Die Elimation geschieht durch ein ewiges Werden ohne Seyn, durch ein Seyn im Futuro, nie im Präsenti.

„Ueber die Natur philosophiren," — das ist, auf die angegebne Weise Bewegung aus Ruhe, Endlichkeit aus Unendlichkeit, Seyn aus Nichtseyn, Möglichkeit aus Unmöglichkeit herleiten — „heißt die Natur schaffen." **)

Der Selbstbetrug dieser modernen Weltschöpfung liegt darin: daß man wähnt, der Mensch könne höchste Allgemeinheiten auffassen, in denen das Einzelne völlig verschwinde. ***) Aus solchen höchsten Allgemeinheiten soll sich alsdann das Einzelne

*) Erster Entw. einer Naturphil. S. 5.

**) Ebendas. S. 6.

***) System des transsc. Ideal. Vorrede S. IV. V.

evolviren. Nun ist es wahr, wir verstehen, wir begreifen nur durch Beziehung des Besondren auf das Allgemeine, und umgekehrt. Allein was heißt es, von dem Allgemeinen ausgehen? Nichts anders, als: von der Sprache, von dem Wort ausgehen. Mit demselben Wort bezeichnen wir verschiedne Individuen, das Wort ist also allen diesen Individuen gemein. Man kann ohne Worte nicht sprechen, nicht begreifen, nicht verstehen; die Sprache ist Bedingung unsrer Begriffe und Urtheile. Allein jedes Wort sieht zurück auf eine bezeichnete Sache, und seine Bedeutung muß im Besondren erklärt werden können. Verschwindet das Einzelne ganz, so hat kein Wort eine Bedeutung. Darum ist die Sprache auf dem Gebiet der Abstraktion und Reflexion. Will man nun die Allgemeinheit so hoch steigern, daß auch von aller Reflexion auf das Besondre abstrahirt wird; so hat man weder Wort noch Sprache mehr, und die Schellingische Philosophie, welche von dieser höchsten Abstraktion ausgeht, sucht vergebens sich in Worten auszudrücken. Ihre Klage ist sehr gerecht: „die Natur jenes Ewigen an und für sich selbst durch sterbliche Worte auszudrücken, ist schwer, da die Sprache von den Abbildern hergenommen und durch den Verstand geschaffen ist." *) Die Betrübniß würde noch größer

*) Bruno S. 170.

seyn, wenn die Schellingische Philosophie sich selbst eingestände: daß sie, beginnend mit der höchsten Abstraktion von allem Endlichen und Besondren nicht bloß schwer spricht, sondern eigentlich gar nicht sprechen kann, also stummgeboren ist.

Doch um zu philosophiren, muß man sprechen; eine stummgeborene Philosophie muß Worte lernen. Mit dem Gebrauche und der Bedeutung des Wortes entsteht ein Hinblick und eine Beziehung auf das Besondre, auf die bezeichnete Sache. Dies Besondre wird nun aus dem Wort, als dem Allgemeinen, hergeleitet; die Philosophie wird Schöpferin, schafft aus dem Wort sich selbst und die Natur. Nur durch Täuschung wähnt sie in der höchsten Abstraktion, dem stummen Zustande, geblieben zu seyn, da sie spricht.

Durch die Vergleichung der Philosophie mit der Mathematik wird diese Täuschung unterstützt. Die Mathematik beweist ihre Erkenntnisse, sie vereinigt in ihnen Allgemeines und Besondres, Idealität und Realität, Begrif und Sache. Schelling glaubt durch seine absolute Anschauung der Einheit des Unendlichen und des Endlichen, des Wesens und der Form, eine eben so demonstrative Erkenntniß für die Philosophie zu begründen, und beruft sich deswegen wiederholt auf Mathematik. *)

*) Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 4. 10. 12. 33. 37.

Wie aber wird die Mathematik demonstrativ? Schelling sagt ganz richtig: weil das „was von allen und für alle gilt, . . . in einem Konkreten als Allgemeinheit dargestellt ist.“ *) Dies heißt: weil ich die gedachte Linie gleich in der Wirklichkeit ziehe, und von ihr, als einer besondren, beweise, was ich von jeder andern zu ziehenden sogleich durch die That beweisen kann. Ich konstruire ein Dreyeck für die Anschauung und beweise seine allgemeinen, allen einzelnen Dreyecken nothwendig zukommenden Eigenschaften; weil ich alle möglichen Dreyecke auf dieselbe Weise konstruire. Was ist nun allen Dreyecken gemeinschaftlich und nothwendig? Ihre Konstruktion. Wer sich nicht davon überzeugen will, der versuche ein Dreyeck zu konstruiren ohne es zu konstruiren.

Nur wohlgemerkt: diese Konstruktion geschieht nicht im Unendlichen, sondern im Endlichen. Es ist nicht das allgemeine Schema eines Dreyecks, eine unendliche Figur, womit bewiesen wird; sondern dieses bestimmte vor mir liegende Dreyeck. Eine unendliche Figur ist unmöglich; und könnte ich nicht ein endliches Dreyeck konstruiren, so würde dem Worte Dreyeck keine Sache, meinen Beweisen kei-

*) Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 66. 67.

ne Anschauung entsprechen. Das endliche Dreyeck ist kein Abbild eines unendlichen Dreyecks, etwa die einzeln erscheinende Form eines allgemeinen Dreyecks an sich; sondern es ist die Sache selbst, worauf sich unmittelbar der Begrif bezieht: dem Begriffe angemessen konstruire ich das Individuum auf der Tafel. *)

In der Philosophie ist diese Konstruktion unmöglich. Ich vermag nicht mit dem Begriffe und Worte Vernunft zugleich eine individuelle Vernunft, eine individuelle Anschauung derselben hervorzubringen; nicht mit dem Begriffe Körper einen einzelnen Körper, nicht mit dem Begriffe Raum einen Raum, mit dem Worte Zeit eine Zeit. Könnte ich dies, so wäre ich Weltschöpfer, und schüfe Welten gleich Dreyecken. Mangelt mir aber dies Vermögen der Konstruktion, wie gelange ich dann zur demonstrativen Erkenntniß des Allgemeinen am Besondren, — d. h. der Art und Weise der Konstruktion jedes Einzelnen?

Die Geometrie konstruirt durch Voraussetzung und unmittelbaren Gebrauch dessen, was die spekulative Philosophie erst konstruiren will. Der Geometer hat erfüllten Raum, konstruirt darin durch Bewegung

*) Man vergleiche den Aufsatz: Ueber das Unternehmen des Kriticismus rc. Reinholds Beyträge Heft 3. S. 87. und 88.

in bestimmter Zeit, bringt dem Begrif gemäß die endliche Sache hervor. Was würde aus seinem Konstruiren, ohne endlichen Raum, endliche Zeit und Bewegung? In der Philosophie soll ich die Bewegung ohne Bewegung, den Raum ohne Raum, die Zeit ohne Zeit konstruiren, schaffen, wie der Geometer seine Linie oder sein Dreyeck. Bis dies geschieht, bis die Philosophie wo kein Raum ist, einen Raum, wo keine Zeit ist, eine Zeit, wo keine Bewegung ist, Bewegung, (auch ohne Bewegendes) hinzaubert; wird sie nie mathematische Demonstration.

Ich wiederhole daher, was schon an einem andern Orte gesagt ist: „die philosophische Erkenntniß wird sich nie zur mathematischen Gewißheit erheben, weil es uns unmöglich ist, Dinge hervorzubringen, wie wir Figuren hervorbringen. Wären wir Weltschöpfer, wir hätten auch von der Welt die vollkommenste Einsicht. In der Mathematik läßt sich das Gedankenindividuum sogleich darstellen; in allem außer ihr ist diese Darstellung unmöglich, wir müssen statt dessen ein bloßes Wort, ein nichts abbildendes Zeichen zu Hülfe nehmen, welches uns über die Natur des Gegenstandes nichts offenbart. Daher der Unterschied in der Evidenz.“ *)

*) Reinholds Beytr. Heft 3. S. 88. 89.

Die philosophischen Systeme, welche durch innerliche Machtvollkommenheit eine Konstruktion und Schöpfung des Universums hervorzubringen glauben, welche in dieser Schöpfung die höchste Wissenschaft und Erkenntniß finden; sind deswegen bloße Organisationen unsers Nichtwissens, Nichtkönnens, Nichtbeweisens. Zur Einsicht der Nichtigkeit jener vergeblichen Beweise und absoluten Erkenntnisse kann der Mensch gelangen, und diese Einsicht wird ihm Wahrheit und Ueberzeugung. Da den deutschen Schulsystemen allen die Erbsünde eigen ist, zu beweisen das Unbeweisbare, zu konstruiren das Unkonstruirbare, sich ohne Mathematik zur Mathematik zu gestalten; so wird es im Verhältniß zu ihnen eine negative Philosophie geben, welche den Schein ihres unbeweisenden Beweisens aufdeckt, und ihre Konstruktionen in das Nichts zurückführt. Der Gewinn dieses Verfahrens besteht in der Zerstörung des philosophischen Aberglaubens, welcher sich von dem sonstigen Aberglauben der Welt dadurch unterscheidet, daß er ein Aberglaube an Beweise ist.

Darum haben die deutschen Schulphilosophien ihren Todesengel in der Geburtsstunde. Ausgeschmückt mit voller Kleidung, durch Kunst geschminkt, geziert mit allerley Flittern und Prunk, werden sie von ihren

Anhängern bewundert und angebetet — auf dem Paradebette.

Das Schellingische System äußert seine Abneigung gegen das Seyn sehr bestimmt und entschieden. Als absolut, kann es nicht in die Sphäre des Bedingten fallen. Darum befindet es sich auf dem absoluten Indifferenzpunkt in Beziehung auf jegliches Subjekt und Objekt, jegliches Ideale und Reale, überhaupt jeden Gegensatz. Wie lösen wir nun die Frage: ist es System oder Nichtsystem? — Dieser Gegensatz ist an sich absolut Eins, und nur in der Reflexion für die Erscheinung unterschieden. Jene Frage läßt sich also nur auf folgende Weise beantworten: das Schellingische System ist System, in wiefern es Nichtsystem ist; oder, es ist in wiefern es nicht ist.

Weil Sinn und Verstand der Reflexion, der Erscheinung, angehören; so ist die Schellingische Philosophie wegen ihres absoluten Charakters nach eignem Geständniß **UnSinn** und **UnVerstand**. Aber sie ist nicht **UnVernunft**: denn die absolut unsinnige und unverständige absolute Vernunft, ist eben die wahre Schellingische Vernunft. Ihre absolute Erkenntniß ist philosophische Erkenntniß, und wer dieselbe mit Sinn und Verstand auffassen wollte, wäre eben da-

durch unvernünftig, und zum Schellingischen Philosophen nicht geschickt. Seine Verstockung überschreitet jegliche Gränze und jegliches Maaß, wenn er mit Sinn und Verstand auf Vernunft Anspruch machte; oder wohl gar nach altem Brauch für nothwendig hielte, daß die Vernunft zugleich verständig und bey Sinnen sey.

III.

Polemischer Gebrauch des Schellingischen Systems.

Eine Philosophie, welche Sinn und Verstand ausdrücklich von ihrem Gebiet verweist, um nach dieser Verweisung mit der zurückbleibenden Vernunft absolut zu werden; gleicht dadurch den Unverständigen und Unsinnigen, deren innre Krankheit ihre äußeren Kraftanstrengungen desto gewaltsamer und heftiger macht.

Darum lehrt auch die Erfahrung, daß, so oft Menschen mit Sinn und Verstand sich dem absoluten Identitätssystem näherten, die krampfhaftesten Convulsionen desselben erfolgten; ja sogar Steinwürfe und Beschädigungen von jedem ähnlichen Versuch abschreckten. Obgleich nun die Schellingische Philosophie, zufolge dieses Betragens den Platz ungestört für sich behaupten könnte, reizt sie dennoch geflissentlich jeden Gegner zum Kampf; gleichwie allen Unsinnigen wenig damit gedient ist, wenn sie mit ihrem Unsinn für sich bleiben,

ben, und keine Gelegenheit finden, ihn andern Menschen aufzudringen.

Die Schellingische Philosophie ist **absolut**. Wer nur im mindesten sich zur Idee des Absoluten erhoben hat, wird einsehen, daß jeder gegründete Einwurf gegen das Absolute, die Natur des Absoluten aufheben müßte. Nun fängt aber die Schellingische Philosophie mit dem absolut Absoluten an, also ist schon im Voraus jede Widerlegung unmöglich gemacht. Womit sollte man auch widerlegen? Mit dem Absoluten? Dann philosophirte man ja wie Schelling. Mit dem Nichtabsoluten? Dann wüßte man ja gar nicht, wovon die Rede wäre.

Sehr seltsam würde es seyn, wenn jemand aus seinem Verstande und seinen Begriffen Widerlegungsgründe herzunehmen meynte; denn dieses System kann und soll nicht gelten für den Verstand, darf schlechterdings nicht **verstanden** werden. **Verständige** Einwürfe sind daher für dasselbe so viel, als für uns Sterbliche eine Kriegserklärung der Mondbewohner. Die einzigen Einwürfe könnten aus der Vernunft hergenommen werden; aber diese Voraussetzung zerstört sich selbst, da die Vernunft schlechthin identisch, und ohne alle Differenz ist.

So stehet denn unwiderleglich in seiner Kraft das ewige sich selbst gleiche, absolute System; unwandelbar wie die Säulen der Welt, groß und unendlich wie das Universum. Sollte es der Mühe werth seyn, andre angeblich philosophische Systeme durch dasselbe zu widerlegen; so brauchte man ihnen bloß zu beweisen, daß sie verständig wären. Alles Verständige ist, eben durch seinen Verstand, nicht absolut vernünftig; also nicht wahr an sich, also nicht philosophisch.

Manche Systeme kommen in größere Verlegenheit, wenn man sie fragt, als wenn man sie bestreitet. Bey dem Schellingischen Systeme ist dies durchaus nicht zu besorgen; denn mit ihm erfindet sich zugleich eine außerordentliche Bequemlichkeit in Beantwortung aller möglichen Fragen. Zur besseren Einsicht stehe hier eine Liste von dem, was im Absoluten zusammengeknüpft oder Eins ist:

Seyn und Nichtseyn. Bruno S. 69.
Möglichkeit und Wirklichkeit. Ebend. S. 68.
Unendliches und Endliches. Ebend.
Denken und Anschauen. Eb. S. 46.
Begriffe der nichtexistirenden Dinge und Begriffe der existirenden Dinge. Eb. S. 69.
Ideelles und Reelles. Eb. S. 73.

Wesen und Form. Eb. S. 82.

Denken und Seyn. Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 12.

Reines und empirisches Bewußtseyn. Eb. S. 23.

Ich und Nichtich. Eb. S. 29.

Allgemeines und Besondres. Eb. S. 34.

Subjektives und Objektives. Eb. S. 37.

Seele und Leib. Bruno, S. 129.

Seele, Welt, Gott. Eb. S. 166.

Stoff und Form. Eb. S. 168.

Thätigkeit und Seyn. Eb. S. 172.

Erkennen und Seyn. Eb. S. 172.

Schwere und Anschauung. Eb. S. 173.

Zeit und Raum. Eb. S. 174.

Thätigkeit und Ruhe. Eb. S. 175.

Bestimmbare und bestimmende Natur. Eb. S. 200.

Wollen und Denken. Eb. S. 201.

Schönheit und Wahrheit. Eb. S. 23.

Philosophie und Poesie. Ebend. Sie sind auch nach System des transsc. Ideal. S. 21. die beyden Auswege aus der gemeinen Wirklichkeit.

Denken und Ausdehnung. Krit. Journ. der Philos. Bd. 1. St. 1.

Quantität und Qualität. Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1.

Bewußtes und Bewußtloses. Syst. des transsc. Idel. S. 433.

Gesetzmäßigkeit und Freyheit. Eb. S. 434.

Diese Liste läßt sich willkührlich vergrößern, je nachdem der specielle Gebrauch es erfordert. Denn alle Gegensätze sind nach dem Schellingischen Systeme im Absoluten schlechthin Eins, und nur in der Erscheinung verschieden. Uebrigens hätte der gute Hamlet im Schakesspeare mit dieser Liste in der Hand, seinen berühmten Monolog ganz anders eingerichtet.

Seyn oder Nichtseyn? — Das ist nicht die Frage. Wer von der Reflexion abstrahirt, mit welcher die Menschen ihre Göttlichkeit verkleben, der findet Seyn und Nichtseyn Eins. Thörichte Sprache, vom Sprung aus dem Leben in das Grab zu reden; zwischen ihnen ist kein Sprung, sie sind immer mit einander, ineinander und durcheinander, an sich vollkommen Dasselbe.

Wie wird es nun mit der Beantwortung mancher philosophischen Probleme? Wie erklären wir die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seyns und Erkennens? *)

*) Schelling in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 5. S. 245.

Erklären? Wer wollte erklären? Sind wir nicht offenbar mit jeder Erklärung auf dem Standpunkt der Reflexion? Ist dieser Standpunkt nicht unphilosophisch? Es giebt nur *eine* Antwort auf diese Frage: Seyn und Erkennen, Vorstellung und Gegenstand sind absolut Eins, wie Ich und Nichtich. Würde man diese Frage anders beantworten, z. B. daß „*in mir* die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Seyns und Erkennens sey;" *) so wäre dies Idealismus, der, wie sein Gegensatz der Realismus, weder absolut, noch an sich wahr und gültig seyn kann.

Das Problem aller Philosophie ist der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen. **) Ein schweres Problem; und es mag wahr seyn, „daß kein System jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen *realisiren*, keines jene Kluft *ausfüllen* kann, die zwischen beyden befestigt ist." ***)

Uebergang? Wie giebt es einen Uebergang in dem Absolut Einen, dem Unendlichen und Endli-

*) **Schelling** in Fichte und Nieth. Phil. Journ Bd. 5. S. 246.

) **Schelling Philosoph Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, in Nieth. Journ. Bd. 3. S. 196.

***) Ebendas. S. 197.

chen? Realisiren? Wer wollte realisiren? Dieser Ausdruck nimmt seinen Ursprung aus einem Gegensatze in der Reflexion, der Subjektivität und Objektivität. Ausfüllen? Und noch dazu eine Kluft? Zur Ausfüllung ist eine vorausgehende Trennung nothwendig; jede Trennung bezieht sich auf die Erscheinung, verschwindet also im Absoluten; in welchem Unendlichkeit und Endlichkeit an sich, d. h. ungetrennt, schlechthin Eins sind.

Aber ich begreife nicht diese absolute Einheit, diese überschwengliche Leichtigkeit in Beantwortung aller Fragen, und Lösung aller Probleme!

Wer wollte begreifen?

Wie sicher die Schellingische Philosophie vor jeder gefährlichen Frage ist, wird aus den angeführten Proben einleuchten. Sie braucht dabey nicht, wie der Delphische Apoll, sich künstlich nach den Umständen zu richten; sondern nur mit der größten Einfachheit allen Fragenden dieselbe Sentenz zu wiederholen. Die absolute Einheit ist der Felsen, woran sich alle Wogen der niedern Brandung brechen. Verstand und Sinn liegen gefesselt in Ohnmacht, wenn sich die absolute Vernunft erhebt in ihrer Kraft.

Weil die Indifferenz in zwey Pole divergirt, so entsteht alle Reflexion und Differenz eben durch diese

beyden Pole. Nun ist es aber vom absoluten Stand-punkt durchaus gleichgültig, auf welchen Pol ich mich stelle; ich kann also bald den einen, bald den andern wählen, mir selbst widersprechen, ohne daß daraus ein Vorwurf entlehnt werden könnte. Alle Widersprüche entspringen aus der Polarisirung der Philosophie, denn auf dem Indifferenzpunkt ist sie absolut Eine; und alle Widersprüche in der Erscheinung führen in ihren Durch-dringungen wieder zu dem Absoluten an sich, der ächten philosophischen Wahrheit.

Auf diese Weise müssen wir verschiedene Aeusserungen der Schellingischen Philosophie betrachten, die allerdings mit ihren sonstigen Grundsätzen für die Reflexion und den Verstand einen Widerspruch bilden; aber, abstrahirt von der Reflexion und dem Verstande, für die Vernunft eben so absolut wahr sind, als ihre Entgegengesetzten. Zum Beyspiel:

„Je mehr sich eine Philosophie dem System annähert, desto mehr Antheil hat die Freyheit und Individualität daran, desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen." *)

„Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an die Philosophie

*) Schelling in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 3. S. 182.

in den Fesseln eines einzelnen Systemes gefangen liegen soll.... In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden." *)

Das absolute Identitätssystem legt in seinen Fesseln die Philosophie gefangen, die Individualität hat gar keinen Antheil daran, auch werden die philosophischen Bekenner desselben sich selbst nicht unerträglich. Verständig betrachtet wäre den obigen Behauptungen dadurch widersprochen, aber vernünftig betrachtet ist alles Eins und dasselbe: Gefangenschaft und Freyheit, Individualität und Nichtindividualität, Erträglichkeit und Unerträglichkeit.

„Die bloße Spekulation ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu die gefährlichste von allen, die den Keim seiner Existenz tödtet, die Wurzel seines Daseyns ausrottet." **)

Die Schellingische Philosophie ist Spekulation, und zwar bloße, reine, ohne Vermischung und Trübung durch Reflexion und Sinn; sie ist dem gesunden Menschenverstande entgegengesetzt. Aber sie

*) Schelling in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 3. S. 185.

**) Schellings Ideen zur Phil. der Natur. Einl. S. XVIII.

ist eben dadurch nicht krank, sondern absolut gesund; vielmehr der gesunde Menschenverstand ist krank. In jener angeführten Stelle giebt es daher nur eine Polarisirung der absoluten Philosophie; (gleichwie Jupiter sich auch in Thiere verwandelte) welche zwar einen Widerspruch in der Erscheinung, aber nicht an sich, über aller Erscheinung, hervorbringt.

„Begriff, ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft, ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erst, indem das Gemüth Gegenstand und Umriß, Reales und Formales einander entgegensetzen, eines auf das andre beziehen, vergleichen, zusammenhalten kann; entsteht zuerst Anschauung mit Bewußtseyn, und die feste, unerschütterliche Ueberzeugung in ihm, daß etwas außer ihm und unabhängig von ihm wirklich sey.“ *)

Anschauung mit Bewußtseyn entsteht durch Gegensatz des Gegenstandes und Umrisses, des Realen und Formalen, durch Beziehung, Vergleichung, Zusammenhaltung? Also wäre ja die intellektuelle Anschauung der absoluten Vernunft, ohne Differenz, ohne Gegensatz, Beziehung, Vergleichung, eben deswegen auch ohne Bewußtseyn! Ist sie aber ohne Be-

*) Schelling in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 5. S. 175.

wußtseyn, wie kann der Philosoph von ihr reden? — Welches Gepräge der Reflexion haben diese Fragen! Bewußtes und Bewußtloses sind auf dem absoluten Standpunkt Eins. *)

„Das Allgemeine ist bedingt durch das Einzelne und ist nur in Bezug auf bedingtes (empirisches) Wissen überhaupt möglich." **)

Man erinnre sich bey diesem Satze des vorigen Abschnitts und der dort angeführten entgegengesetzten Behauptungen. Uebrigens verschwindet auch dieser Widerspruch durch die Wahrheit: daß im Absoluten Allgemeines und Besondres Eins sind.

„Ursprünglich verstehen wir nur uns selbst; und weil es nur zwey konsequente Systeme giebt, eines, das die Materie zum Prinzip des Geistes, und das andre, welches den Geist zum Prinzip der Materie macht; so bleibt für uns, die wir uns selbst verstehen wollen, nichts anders übrig, als die Behauptung, daß nicht der Geist aus der Materie, sondern die Materie aus dem Geist geboren werde." ***)

*) Siehe die Liste dessen was im Absoluten Eins ist.

**) Schelling vom Ich. S 56.

***) Schelling in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 5. S. 257. 258.

Bey diesen zwey konsequenten Systemen, wo für das Eine entschieden wird, weil wir uns selbst verstehen wollen; ist grade das dritte ausgelassen, das Schellingische absolute Identitätssystem. Dieses wäre also wohl inkonsequent, wenn nur jene beyden Konsequenz haben. Aber wird nicht, durch das Zusammenwachsen jener beyden, der aus ihnen hervorgehende absolute Hermaphrodit, noch konsequenter als die Einzelnen? — Offenbar! Die Konsequenz ist durch sich selbst multiplicirt, aus dem Positiv in den Superlativ übergegangen.

„Ursprünglich ist unser Wissen bloß empirisch. Daß wir das Objekt der Anschauung von ihr selbst, das Produkt von der Handlung, wodurch es entsteht, unterscheiden; muß daher eine spätere Handlung des Geistes seyn." *)

Wer aus diesen Worten eine Ehrenrettung des Empirismus, einen empirischen Ursprung unsers Wissens, die Dissonanz unsrer Spekulation aus dem Unisono der Erfahrung, herleiten wollte; befände sich im tiefsten Irrthum; denn jeder Gegensatz der Empirie und Nichtempirie, des Objektes und der Anschauung, des Produktes und der Handlung, des Späteren und des

*) Schelling, in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 6. S. 193.

Früheren, verschwindet im Absoluten; welches zeitlos, produktlos, objektlos, totale Indifferenz ist. Höchstens läßt sich in dieser scheinbar widersprechenden Aeusserung die Feinheit der Accommodation bewundern, mit welcher das Schellingische System selbst seinen entschiedensten Gegnern nahe zu kommen weiß.

„Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität.“ *)

Dies klingt wie Idealismus, ist es aber nicht. Denn jede Frage über Realismus und Idealismus hat in Bezug auf das Schellingische System gar keine Bedeutung. „Es giebt überhaupt nichts an sich, als die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen, und nur diese ist im eigentlichen Sinne des Worts; alles andre aber ist nur in ihr und in Bezug auf sie.“ Alles Seyn, alle Realität in das Ich versetzen, heißt das Bedingte zum Unbedingten, den Diener zum Herrn erheben. Grade hierin besteht das Verfahren des dogmatischen Idealismus: „daß er das Objekt überhaupt läugnet, und eins der Entgegengesetzten, das Subjekt in seiner Bestimmtheit als das Absolute setzt;“ so wie des Fichtischen Idealismus: daß er „eine subjektive Identität des Subjekts und Objekts aufstellt;“ gegen welchen Irrthum die Schellingische Philosophie ganze

*) Schelling Vom Ich S. 61.

Bücher geschrieben hat.*) Und eben diese Philosophie sollte in andern Büchern das Ich zum Absoluten machen wollen? Sie kann es nicht, so gewiß sie absolut ist; sie verfügte sich blos der Aussicht halber von ihrer Residenz, dem absoluten Indifferenzpunkt, auf den subjektiven Pol, und befahl dort die Anlage eines Lustschlosses.

Reinhold hat in seinen Beyträgen mehrere ähnliche Widersprüche aus den Schellingischen Schriften hervorgehoben, (z. B. Heft 2. S. 65. — 67.) und mit ihnen die Beschuldigung der Philodoxie des Systems verstärkt. Seine Gegner vernichten diesen Vorwurf durch die eine absolute Behauptung: er verdrehe, entstelle, verzerre. Wie könnte es auch anders seyn? Wie könnte sich das Schellingische System widersprechen: da alle Duplicität nur für die Reflexion gilt und absolut gar nicht statt findet?

Es bleibt dabey, im Absoluten ist: Widerspruch = Nichtwiderspruch, = absoluter Identität, = Vernunft.

Die polemische Kraftäußerung des Schellingischen Systemes kann manchem, der sich nicht zu dem

*) Zum Beyspiel: Hegel's Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. Jena, in der akademischen Buchhandlung.

absoluten Indifferenzpunkt erhebt, als ungesittete Rohheit erscheinen. Aber nur erscheinen; denn gesittet und ungesittet, Rohheit und Bildung unterscheiden sich bloß in der Reflexion als Gegensätze; an sich sind sie völlig Eins, wie Humanität und Inhumanität.

Bewußtseyn hat der Mensch nur in der Reflexion, durch welche Subjekt und Objekt auseinanderfallen. „Auf den ursprünglichen Standpunkt versetzt sich der menschliche Geist bewußtlos." Wie nun die Philosophie es anfängt, ungeachtet dieser Bewußtlosigkeit, jenen Standpunkt „mit Bewußtseyn und absoluter Freyheit zu reproduciren und sich dann darauf zu stellen;"*) bleibt wohl der Menschheit bis zur Erscheinung einer philosophischen reinen Gymnastik verborgen. Bis dahin muß man sich an der Bewußtlosigkeit halten. Denn „die Spekulation fordert in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen auch die Vernichtung des Bewußtseyns selbst, und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektiren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eignen Abgrund." **) Hieraus erhellt, daß man in

*) Schad Grundriß der transsc. Logik und Metaphysik S. 12. Th. 1.

**) Hegels Differ. der Ficht. und. Schell. Philosophie S. 42.

der Vernichtung des Bewußtseyns, in dem Versenken der Vernunft, ihres Wissens und ihrer selbst, d. h. im absoluten Tode, am Besten mit der Schellingischen Philosophie philosophirt, und ihr sonach alle Lebendigen nichts anhaben können.

IV.

Deduktion des Aufsatzes über Glauben und Wissen, in dem Krit. Journal der Philosophie von Schelling und Hegel. Bd. 2. St. 1.

Um den Standpunkt der reinen Spekulation nicht zu verlieren, müssen wir von allem Empirischen wegsehen, und aus dem Nothwendigen, welches aller zufälligen Empirie vorhergeht, die Empirie selbst herleiten. Darum deduciren wir, der Spekulation gemäß, nicht das System aus der Individualität, die Philosophie von dem Menschen, das Buch von dem Schriftsteller; sondern umgekehrt: die Individualität aus dem Systeme, den Menschen aus der Philosophie, den Schriftsteller aus dem Buch, das Buch wieder aus dem Systeme; damit das System Alles in Allem bleibe. Wir sichern uns dadurch vor jeder Partheylichkeit; die nur unter empirischen Bedingungen statt findet, aber im Absoluten und Nothwendigen zum Undinge wird.

Wer

Wer der Verfasser jenes Aufsatzes im Kritischen Journale sey, ist sonach an sich vollkommen gleichgültig, da „die Ueberzeugung einer alleinigen Philosophie sich durch ein Individuum aussprechen muß.“ *) Angenommen, es sey Hr. Hegel, so erhalten wir dadurch einen bestimmten Namen, mit dem Namen eine Person, um deren Findung es gar nicht zu thun ist; die Hauptsache bleibt immer, zu zeigen: daß der Verfasser jenes Aufsatzes, Herr Hegel oder ein andres Individuum, **) nach den Prinzipien des Schellingischen Systems schreiben mußte, wie er schrieb; daß von einem Schellingischen Philosophen kein andres Kind geboren werden konnte, als wirklich geboren ist. Nur diesen Zweck haben die folgenden Deduktionen.

Wir beginnen mit dem Grundsatz der alleinigen Philosophie: Schellingische Philosophie ist absolute Wahrheit. Beweise dieses Satzes finden sich in den vorhergehenden Abschnitten. Daraus folgt unmittelbar, daß alle andren sogenannten Philosophieen Irrthum sind.

*) Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 20.

**) Der Leser wird deswegen ersucht, unter dem Namen Hegel bey folgenden Erörterungen, bloß eine dem Schellingischen Systeme angehörige Individualität zu verstehen.

Der Irrthum läßt sich nicht durch Irrthum widerlegen, sondern bloß durch Wahrheit. Irrthum gegen Irrthum giebt einen unendlichen Zank, nie absoluten Sieg. Weil nun die Schellingische Philosophie alleinige Wahrheit ist, so kann sie allein jede andre Philosophie, — den Irrthum — widerlegen; die andern Philosophieen können sich aber unter einander nicht widerlegen: und nicht angreifen, weil ihnen absolute Wahrheit mangelt. Sie haben also alle Unrecht in ihren Widerlegungen, nur die Schellingische Philosophie allein hat Recht.

Es giebt eine Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie. Sie stehen gegen einander, bestreiten sich mit verschiednen Waffen. Weil sie sich von Schellings absolutem Identitätssystem unterscheiden; so sind sie Reflexionsphilosophieen, haben einen niedrigeren Standpunkt. Sobald sie sich unter einander angreifen, erfordert die Politik des Departements der auswärtigen Verhältnisse des Schellingischen Systems, daß man dem Angegriffenen zu Hülfe komme; um endlich, gleich den Römern, über die ganze bekannte Welt zu triumphiren. *)

*) Saturn verschlang seine Kinder, hier verschlingen die Kinder den Vater. Kant ward von Fichte, Fichte von Schelling verspeist.

Herr Hegel fand in den Reinholdischen Beyträgen jene Jacobische Abhandlung über den Kriticismus, worin die Blöße desselben aufgedeckt, und gezeigt wird, wie das Kantische System die Vernunft zu Verstande bringe. Hr. Hegel ist nun freylich ähnlicher Meynung; tadelt es, daß Kant die Vernunft mit Verstand behandle, *) da er im Gegentheil den Verstand mit Vernunft hätte behandeln müssen; ward aber durch das Schellingische System genöthigt, den Kriticismus in Schutz zu nehmen. Dieser Schutz gilt nun bloß in Beziehung auf Jacobi, nicht in Beziehung auf die absolute Identitätsphilosophie, vor der niemand besteht. Also mußte das Kantische System zugleich widerlegt und vertheidigt werden.

Eine solche Widerlegung und Vertheidigung findet sich in dem Aufsatz über Glauben und Wissen. Nachdem Kant getödtet war durch Schelling, mußte er wieder lebendig gemacht werden gegen Jacobi. Etwas schwer scheint freylich dieser Versuch, besonders wenn man sich an folgende Urtheile der Schellingischen Philosophie erinnert:

„Dem Kriticismus können keine Ansprüche bleiben, Philosophie, oder auch nur Grundlage von Philosophie zu seyn.“ **)

*) Hegels Diff. des Ficht. und Schell. Syst. S. VI. Vorr.
**) Neue Zeitsch. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 16.

„Der Kriticismus hat eine tiefe und gründliche Gemeinheit der Vorstellungen über Denken und Realität eingeführt.“*)

„Gesetzt auch, daß die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Prinzip verbunden; die praktische scheint bey ihm nicht ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloßgestellt ist.“ **)

„Zu verwundern ist es, daß, so viel ich weiß, noch niemand die moralische Verderblichkeit eines solchen Systems (des Kantischen gerügt hat, das empirische Glückseligkeit als mit Moralität, nicht durch innern Zusammenhang, sondern bloß durch äußere Kausalität verbunden vorstellt.“***)

„Diese Philosophie, (die Kantische) läßt alle Begriffe von Ursache und Wirkung nur in unserm Gemüth, in unsern Vorstellungen entstehen, und

*) Neue Zeitschr. für spek Phys. Bd. 1. St. 1. S. 39.

**) Vom Ich. S XIII Vorr.

***) Ebendas. S. 92. die Note.

doch die Vorstellungen selbst wieder, nach dem Gesetz der Kausalität, durch äußre Dinge in mir bewirken.“*)

Kleinigkeiten! Und wäre der Kriticismus noch zehnmal weniger Philosophie gehemmt gründlicher gemein, unzusammenhängender und unmoralischer; — gegen den Angrif einer Reflexionsphilosophie wird er doch zu retten seyn?

Nach Herrn Hegel ist es daher zuvörderst vollkommen unrichtig, wenn Jacobi in dem Kantischen Systeme ein von außenher Gegebnes, als materiale Bedingung der objektiven Realität findet; wenn er in dieser Beziehung sich ausdrückt: das Ich borge seine Realität und Substantialität von der Materie. **) Hr. Hegel läßt zum Beweise der Unrichtigkeit dieser Behauptung eine Stelle aus Kant abdrucken, welche grade ihre Richtigkeit beweist.

Die Sache ist: „Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus“.... „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir, und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich.

*) Ideen zur Phil. der Natur. S. XXI die Note.

**) Reinholds Beyträge Heft 3. S. 16.

Folglich ist die Bestimmung meines Daseyns in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich."*) Nun ist nach Krit. der r. Vern. S. 277. die Bestimmung unsrer eignen Existenz in der Zeit, innere Erfahrung. Hieraus folgert Kant: „innere Erfahrung ist selbst nur mittelbar und durch äußere möglich."**) Beyde also, äußere Erfahrung und durch sie auch die innere, sind nur durch Wahrnehmung eines Beharrlichen, durch ein Ding außer mir, möglich. „So haben wir nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen können, als blos die Materie."***) Hier unterscheidet Kant, das Beharrliche, und den Begrif einer Substanz; welchem Letzteren jenes Erstere untergelegt wird, das Materie heißt. Nun ist der Begrif, die Beharrlichkeit, nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft; sondern wird vorausgesetzt. Das Beharrliche ist die Materie, die Beharrlichkeit als Begrif die Voraussetzung. Aus diesem Begriffe der Beharrlichkeit wird aber von Kant nicht das Beharrliche hergeleitet; „denn, daß der Begrif vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeu-

*) Krit. der r. Vern. S. 275.

**) Ebendas. S. 277.

***) Ebendas. S. 278.

tet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begrif hergiebt, ist der einzige Charkter der Wirklichkeit."*) Darum sagt er ganz bestimmt: „In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseyns angetroffen werden.**) ..... „Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsre Erkenntniß vom Daseyn der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort; so machen wir uns vergeblich Staat, das Daseyn irgend eines Dinges errathen oder erforschen zu wollen.***)

Daseyn, Wirklichkeit, Realität, Substanzialität, giebt es nicht ohne Erfahrung, Wahrnehmung, Materie. Wenn also das Kantische System von ihnen spricht, woher entlehnt, (borgt) es sie? Woher entlehnt, (borgt) das philosophirende Ich seine Realität und Substanzialität? Aus der Erfahrung, Wahrnehmung, Materie.

Hiebey ist indessen wohl zu merken, daß die feineren Definitionen Schellings von der Materie nicht in

*) Kr. der r. V. S. 273.

**) Ebendas. S. 272.

***) Ebendas. S. 273. 274.

das Kantische System zu übertragen sind. Nach Schelling ist die Materie: „die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips selbst, schlechthin einfach also, unwandelbar, ewig.“*) Sie ist ferner: „nicht der Leib, sondern das, woran der Leib und die Seele existiren.“**) Leib und Seele sind also die Vornamen, die Materie ist der ihnen beyden gemeinschaftliche Zuname: gleichwie die Litthauer für Magen und Seele nur ein Wort haben.

Im Kantischen Systeme hingegen ist die Materie = Realität im Raume; äqual dem, was der Empfindung korrespondirt. Ohne diese Materie giebt es keine Subsanzialität. „Daß Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt, und als Etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müsse; ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz: aber er bedeutet nicht, daß ich als Objekt, ein für mich selbst bestehendes Wesen, oder Substanz sey.“***)

Andre Vertheidigung des Kantischen Systems. — Kant sagt: „Die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die

*) Bruno S. 186.

**) Ebendas. S. 190.

***) Kr. der r. V. S. 407.

bloß formale Bedingung desselben."*) In diesen Worten findet sich ohnstreitig der Gegensatz, zwischen Gegenstand und formaler Bedingung, zwischen Substanz und Form der Anschauung. Sind nun Raum und Zeit Formen der Anschauung, so sind sie eben deswegen nicht Gegenstand, nicht Substanz. Wenn ich nun früher oder später in meinem Philosophiren den Raum als Gegenstand betrachte,**) ihn mehr als bloße Form der Anschauung enthalten lasse; wird er dann nicht zu etwas anderm, und ist dies nicht ein Widerspruch? Hr. Hegel behauptet das Gegentheil, weil man ja wohl etwas werden kann, was man nicht ist, und fragt nun: „welcher Widerspruch liegt darin, daß die Form der Anschauung als dem Verstandesbegrif entgegengesetzte reine abstrahirte Form, nicht Gegenstand sey, aber wie in der Geometrie zum Gegenstand gemacht werden könne, wegen seiner innern, apriorischen, in ihm aber als bloßer Form der Anschauung nicht hervortretenden Einheit?"***)

*) Kr. der r. V. S 347.

**) Ebendas. S. 160.

***) Hr. Hegel verstärkt das Gewicht dieser Frage durch die Bemerkung, daß S. 160. der Kritik, im Texte nichts vom Gegenstande stehe, aber wohl in der Note, und daß der Gegenstand bey Kant selbst unterstrichen sey.

Den Schlüssel dieser Frage finden wir im Schellingischen System. Das Absolute ist an sich Nichts, und wird erst in der Erscheinung zu Etwas; es kann also aus Nichts Alles werden. Sollten daher nicht auch die Formen der Anschauung promoviren können?

Noch andre Vertheidigung des Kriticismus. — Religion und Freyheit sind nach Kant Vernunftbegriffe. Diese Vernunftbegriffe sind: bloße Ideen, heuristische Fiktionen, und abgesehen von ihrer Brauchbarkeit als regulative Prinzipien des Verstandes, bloße Gedankendinge von unerweislicher Möglichkeit.*) Sind es diese Begriffe: dann auch, was sich auf sie bezieht, was sie betrifft. Hr. Hegel ist freylich andrer Meynung, die Vernunftbegriffe können bloße Gedankendinge seyn, aber was sie betrifft, ist es nicht; weil, sagt er: „hier von den Vernunftbegriffen ganz allein in theoretischer Beziehung die Rede ist." — Immerhin, aber das ist eben die Inkonsequenz, daß diese Ideen, die theoretisch Fiktion sind, praktisch, durch eine Zauberverwandlung und Schöpfung aus dem Nichts der Theorie, Realität seyn sollen. Kommt es wieder zur Promotion? Konsequenter wäre es daher nach dem Kantischen Systeme, wenn wir bey al-

*) Kr. d. r. V. S. 799.

len Vorstellungen, von Gott und Unsterblichkeit an gar keine Objektivität dächten, und alles was Religion und Freyheit betrifft, in das Reich der Vernunftideen und heuristischen Fiktionen verwiesen.

Der Schiefe sieht nicht die Schiefheit seines Nachbars, sondern möchte ihn gern für grade gelten lassen. Weil nun die Schellingische Philosophie an ähnlichen Gebrechen kränkelt, findet sie die Aufdeckung der Schwächen des Kantischen Systems äußerst unrecht; spricht von falschem Citiren, und meynt sogar, daß man mit Kant schlechter als mit einem todten Hunde umgehe. Letztrer ursprünglich Leßingische Ausdruck scheint ihr besonders lieb geworden zu seyn; sie braucht ihn noch: Neue Zeitschr. für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 176. und in der Schrift Vom Ich Vorr. S. IV.

Spinoza konnte in dem Hegelschen Aufsatz über Glauben und Wissen unmöglich übergangen werden, weil Jacobi die Lehre desselben darstellte, und das Schellingische System die verbesserte Auflage des Spinozismus ist. Nun ist das Schellingische System absolut wahr, mithin auch der Spinozismus; also kann Spinoza von Jacobi nicht verstanden seyn. Aber die Schellingische Philosophie versteht den Spinoza vollkommen, — obgleich „sein System, so wie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste ist, was

je existirt hat"*) — und der leiseste Zweifel wird durch aufmerksame Erwägung folgender Sätze verschwinden.

Spinoza „setzt, durch seinen Begrif des Absoluten geleitet, dieses gradezu in ein absolutes Objekt, ... erhob, gleichsam wider seinen Willen, das Nichtich zum Ich, und setzte das Ich zum Nichtich herab. Die Welt ist bey ihm nimmer Welt, das absolute Objekt nimmer Objekt; keine sinnliche Anschauung, kein Begrif erreicht seine einige Substanz, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Sein System kann daher überall und bey unsrer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituirt werden." **)

„Es ist das konsequenteste System des Dogmatismus." ***)

Man vergleiche mit diesen Sätzen folgende:

„Nicht Misverständniß oder Unkenntniß einzelner Begriffe, sondern absolutes Miskennen

*) Id. zur Phil. der Nat. S. XLIII.

**) Vom Ich S. 23. 24.

***) Ebendas. S. 56.

der Philosophie selbst stempelt den Spinoza zum Dogmatiker." *)

Im vollen Eifer gegen Reinhold und seine Ansicht des absoluten Identitätssystems heißt es:

„Diese Gedankenlosigkeit ist nicht größer, als daß er (Reinhold) im ersten Heft seiner Beytr. S. 23. von Spinoza sagt, er habe das Absolute als absolute Objektivität ꝛc. bestimmt." **)

Zeigt sich nicht in diesen Sätzen eine idealische Vielseitigkeit? Denn die Vielseitigkeit in der höchsten Potenz besteht darin, auch das Widersprechende mit großer Unbefangenheit zu behaupten, und nicht, wie die Anfänger in der Philosophie, sich durch einen Widerspruch aus der Fassung bringen zu lassen. Das System des Spinoza ist also vollendeter Dogmatismus; aber den Spinoza zum Dogmatiker zu machen, ist Gedankenlosigkeit und absolutes Miskennen der Philosophie? — Vortreflich! Aber weiter.

„Anstatt in die Tiefen seines Selbstbewußtseyns hinabzusteigen, und von dort aus dem Entstehen zweyer Welten in uns — der idealen und der realen — zuzusehen, überflog er (Spinoza) sich selbst; an-

*) Neue Zeitschr für spek. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 49.
**) Krit. Journ. d. Phil. Bd. 1. St. 1. S. 38.

statt aus unsrer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig aus einander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns: in diesem Unendlichen entstanden, oder vielmehr waren ursprünglich — man wußte nicht woher? — Affektionen und Modifikationen, und mit diesen eine endlose Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in seinem System vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang gab, so war ihm ein Anfang des Werdens so unbegreiflich, als ein Anfang des Seyns." *)

„Jacobi hat erwiesen, daß sein (Leibnitzens) ganzes System vom Begrif der Individualität ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begrif der Individualität allein ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und das Negative, das Thätige und Leidende unsrer Natur. Wie im Unendlichen außer uns Bestimmungen seyn können, wußte Spinoza nicht verständlich zu machen, und vergebens suchte er einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Uebergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches ursprüng-

*) Ideen zur Phil. der Nat. S. XLII.

lich vereinigt sind, und diese ursprüngliche Vereinigung ist nirgends, als im Wesen einer individuellen Natur." *)

Schelling stellt in diesen Worten den Leibnitz über Spinoza grade in derselben Rücksicht wie Jacobi, **) wegen des Begriffes der Individualität. Schelling behauptet, im Wesen einer individuellen Natur sey die ursprüngliche Vereinigung des Endlichen und des Unendlichen, des Thätigen und des Leidenden; grade dies sagt Jacobi schon in seinen früheren Schriften, ***) und so heißt es auch neuerdings in dem Aufsatze über den Kriticismus: „als Individua leben, denken und fühlen wir, . . . begreifend nur in und mit dieser Individuation. In ihr liegt das tiefe Geheimniß des unauflöslichen Zusammenhanges der Einheit und der Mannichfaltigkeit, der Gestalt und der Sache," des Endlichen und des Unendlichen.

Auf welchem Pole stand die Schellingische Philosophie bey diesen Aeußerungen über Spinoza? Wir wollen annehmen, auf dem Pole des Verstehens. Dann aber könnte Jacobi von ihr in dem Hegelschen Aufsatz nicht widerlegt werden; da man eben nieman-

*) Id. zur Phil. der Nat. S. XLIV.

**) Idealismus und Realismus. S. 163.

***) Ebendas. S. 174.

den bestreitet, mit dem man einig ist. Oder auf dem Pole des Nichtverstehens? Dann könnte die Schellingische Philosophie überhaupt niemanden widerlegen; weil schon die Möglichkeit des Nichtverstehens ihre alsolute Natur, also sie selbst, aufhebt. Jacobi vermag von der Schellingischen Philosophie nur alsdann widerlegt zu werden, wenn sie auf keinem Pole steht; sondern in der Indifferenz von beyden, wo Verstehen und Nichtverstehen absolut Eins sind.

Weil diese Indifferenz absolut ist, so darf sie nicht mit Reflexion aufgefaßt werden; denn alsbald hätten wir Verstand, welches eben nicht seyn soll. Jeden Versuch es zum Verstehen zu bringen, nennt Herr Hegel Galimathisiren; „die Kunst desselben ist sehr einfach, sie ist nämlich das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung desselben in Verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird.“ *) Nothwendig mußte nun Jacobi, der es mit Spinoza und Kant zum Verstehen bringen wollte, je mehr Verständiges er vortrug, desto mehr galimathisiren.

Herr Hegel vergleicht S. 93. seines Aufsatzes das Herdersche Philosophiren mit dem Jaco-

*) Krit. Jour. der Phil. Bd. 2. St. 1. S. 101.

bischen, und giebt dem ersteren einen Vorzug. Gegen eine solche Vergleichung der Schriftsteller und ihrer Philosophie ist nichts zu erinnern; Herder wie Jacobi sind schon längst dem deutschen Publikum bekannt genug, um als Schriftsteller und Philosophen vergleichend neben einander gestellt werden zu können. Auch ist die Offenheit weder befremdend noch merkwürdig, mit der ein Individuum der Schellingischen Philosophie sein Urtheil äußert; da Individuen dieser Gattung ihre Meynungen über Personen und Sachen nie zu verschweigen, wohl aber mit lautem Ruf andern aufzudringen pflegen. Nur folgender Umstand verdient nähere Erläuterung: Herr Hegel hält nämlich das Herdersche Philosophiren für eine geringe Modifikation der Jacobischen Philosophie. Wie konnte er so urtheilen, da Jacobi und Herder ganz verschiedne Darstellungen des Spinozistischen Systemes gaben, und diese Verschiedenheit öffentlich eingestanden?

Man bemerke zuförderst: ein Schellingisches Schulindividuum kann eigentlich gar nicht urtheilen. Denn jedes Urtheil steht unter Bedingungen, erfordert eine Differenz in den beurtheilten Gegenständen, ein Für und Wider in dem Beurtheilenden. Bedingungen, Differenz, Für und Wider fehlen aber im Absoluten, dem Standpunkte des Schellingischen Philosophen; also fehlt auch das Urtheil.

Ferner: das Schellingische Schulindividuum will, was es nicht kann, urtheilen. Es fällt also Urtheile ohne Bedingungen, ohne Differenz, ohne Gegensätze; d. h. Urtheile, die keine Urtheile sind. So wollte auch Herr Hegel zwey verschiedne Schriftsteller, Herder und Jacobi, beurtheilen, und es mußte durch diesen Versuch nothwendig ihre Differenz, die Bedingung zur Möglichkeit des Urtheils, aufgehoben werden: denn beyde sind an sich, d. h. in der Vernunft, im Absoluten, vollkommen Eins; sie unterscheiden sich nur auf dem niedrigeren Standpunkte der Reflexion und Erscheinung.

Hieraus lassen sich auch die zufälligen Aeußerungen Hegels über Mendelsohn deduciren, wo Mendelsohns Behauptungen gegen Jacobi in Schutz genommen werden. Befindet sich hingegen die Schellingische Philosophie im Gebiete der Reflexion und des Verstandes, so urtheilt sie auf folgende Weise.

„Ob in eine Geschichte der Fortschritte, welche die Philosophie als Wissenschaft gemacht hat, auch der Name Mendelssohn gehöre, bleibt sehr zweifelhaft; so gerne man auch zugiebt, daß er sich um die Darstellung manches Wolfischen Lehrsatzes großes Verdienst erworben hat, und daß, wie Herr Schwab sagt, in seinen Schriften alles

Licht ist. Wo aber alles Licht ist, ist im Grunde kein Licht, denn dieses Element wird nur an reellen Dingen sichtbar. Auch ist bekannt, daß es nur die Oberfläche der Dinge beleuchtet. — Deutlich zu seyn, ist in der Philosophie kein Verdienst, woferne die Rede nicht mit der Deutlichkeit Tiefe des Sinns vereinigt. . . . Dazu gehört ein Talent, das nur die Natur verleiht, das sie z. B. Leßing verliehen und Mendelssohn, wie es scheint, versagt hatte. Aus der Geschichte des Leßingischen Spinozismus wenigstens erhellt so viel, daß in Mendelssohns Seele keine Ahnung von dem kam, was Leßing in philosophischer Rücksicht war . . . Diese Geschichte ist doppelt merkwürdig, nicht nur Leßings und seiner Freunde wegen, sondern auch, weil sie die Veranlassung war, bey welcher die Philosophie eines Geistes bekannt wurde, welchen zu würdigen und auszulegen erst das heranwachsende Geschlecht ganz fähig seyn wird. Die Schriften, in welchen jene Geschichte enthalten ist, haben troß der Mittel, die man anwandte, ihren Verfasser zum Schweigen zu bringen, bereits ihre Nachwelt gefunden." *)

*) Schelling, in Fichte und Nieth. Phil. Journ. Bd. 5. S. 317. 318.

Um ein ästhetisches Urtheil zu fällen, werden Sinn und Empfindung vorausgesetzt. Da diese im absoluten Indifferenzpunkt nicht statt finden, so verschwindet auch auf ihm die Differenz des Aesthetischen und Unästhetischen. Von ihm aus kann also eben so gut das Häßliche, Widrige, gelobt, als das Schöne getadelt werden. Von beydem liefert die neuere deutsche Litteratur Beweise. Auch der Hegelsche Aufsatz enthält Proben einer absoluten Geschmacksindifferenz. Herr Hegel zählt z. B. folgende schöne Stelle zu den Sentimentalitäten, ungemeinen Geistreichigkeiten und Erbaulichkeiten:

„Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann es wandeln, wirken nur aus dieser Kraft.

Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst; und so auch nicht von ihm selbst — seines Lichtes Flamme, seines Herzens Gewalt. Alle werden ins Leben erst gerufen und erweckt durch etwas außer ihnen; sie empfangen ihr Daseyn; und dieses ihr lebendiges Daseyn stehet auch nicht einen Augenblick in ihrer eignen Hand; es muß ihnen fortgesetzt werden, wie es ihnen gegeben wurde; sie sind insgesamt, im allgemeineren

Verstande — athmende, das ist, eines immerwährenden Zuflusses von außen, der Erhaltung bedürftige Geschöpfe.

Mannichfaltig ist die Gabe des Lebens; mannichfaltig das Erwachen in dasselbe; mannichfaltig seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Mensch, zuerst als ein bloß sinnliches Geschöpf, an der bloß sinnlichen Natur. Gleich dem Thiere, erkennet er auch anfangs nur die Mutter. Dem Thiere aber hat die Mutter selbst nur Brüste, kein Angesicht. Darum, wie es der Brüste vergißet, so vergißt es auch der Mutter. Herzlos ist das Thier; daher auch vernunftlos. Der Mensch siehet auf von der nährenden Brust; erhebet Angesicht zu Angesicht; empfindet Liebe, lernet Liebe, und gewinnt Erkenntniß. Er konnte nur weinen; jetzt lächelt er — Siehe, da hebet den Lächelnden, den Lallenden und schon mit den Händen reichenden — bald nun auch des späteren Kusses fähig! — die Mutter aus ihrem Schooße auf des Vaters Arm." *)

Alle Klarheit wie alles Verstehen ist nur möglich durch Differenz, durch Unterscheidung.

*) Jacobisches Taschenbuch für 1802. S. 7. 8.

Im Nichtzuunterscheidenden herrscht deswegen absolte Dunkelheit. Weil nun der Standpunkt des Nichtzuunterscheidenden und der Vernunft Eins sind, so muß man von dem Indifferenzpunkt aus das Klare zur Dunkelheit erheben, damit es vernünftig werde. Daher kommt es, daß Herr Hegel S. 108. des Krit. Journals eine Stelle in dem Jacobischen Aufsatze viel zu klar findet, und deswegen gleich darauf S. 109. dieselben Gedanken weit dunkler wiederholt. Uebrigens hat sich Herr Hegel in Rücksicht der Klarheit nichts vorzuwerfen, denn die musterhafte Dunkelheit seines ganzen Aufsatzes ist ächt schellingisch vernünftig.

Aus dieser Deduktion, hoffe ich, wird das Benehmen der Schellingischen Philosophie in dem Hegelschen Aufsatze hinreichend erhellen. Es läßt sich auf folgende fünf Hauptmomente zurückführen:

1) Vertheidigung des von Schelling selbst widerlegten Kriticismus.

2) Verstehen und Nichtverstehen des Spinoza zugleich, oder vielmehr: Indifferenzpunkt des Verstehens und Nichtverstehens in Beziehung auf Spinoza.

3) Gleichsetzung zweener ganz verschiedner Schriftsteller, Herder und Jacobi.

4) Aesthetische Geschmacksindifferenz.

5) Eine natürliche Vorliebe für Dunkelheit.

Ich schließe mit der naturhistorischen Beobachtung, welche sich in einem entomologischen Taschenbuche findet:

„Der Carabus oder Laufkäfer, wenn er fressen will, hackt und zwickt in das Fleisch; man bemerkt sehr bald, daß das Fleisch, wenn es noch so roth und frisch ist, da, wo es angebissen wird, eine livide Farbe erhält. Wenn der Carabus lange das Fleisch an einem Fleck so gehackt hat, daß es zu einer Art von Brey macerirt ist; so nimmt er allmählig eine große Portion dieses breyartigen Fleisches in den Mund. Diese Portion bringt das Insekt bald darauf wieder aus seinem Munde heraus, hackt wieder daran, der Länge nach, und wiederholt dieses nämliche Verfahren mehrmal, bis das Ganze so flüßig geworden ist, daß man gar keine Festigkeit mehr daran wahrnimmt."

V.

Widerlegung der vorhergehenden Abschnitte, nach den Prinzipien der Schellingischen Philosophie.

Alle sogenannten Einwürfe gegen die absolute alleinige Philosophie, stammen lediglich aus der durchaus verkehrten, in der Sphäre der Sinnlichkeit und des Verstandes bleibenden Reflexion. Wer über diesen Standpunkt nicht hinaus kann, wird sich schon im Voraus bescheiden, in philosophischen Angelegenheiten keine Stimme zu besitzen, weil er nicht einmal zur Idee der Philosophie überhaupt durchgedrungen ist.

Absolute Erkenntnißart ist Organ alles Philosophirens. Diejenigen, welche nichts von einer solchen Erkenntniß wissen und zu wissen vorgeben, dürfen weder zu den Gegnern noch zu den Anhängern der absoluten Philosophie gezählt werden: nicht zu den Gegnern, weil sie von keiner absoluten Erkenntniß wissen; nicht zu den Anhängern, wegen desselben

Nichtwissens. Sie sind also jeder Widerlegung unwerth, und man braucht bloß auf diejenigen Rücksicht zu nehmen, welche sich des Besitzes der absoluten Erkenntnißart rühmen, ohne gleichwohl die Idee von ihr zu haben, und denen mit der wahren Idee von ihr nothwendig auch sie selbst mangelt. Nicht also mit den Armen haben wir es zu thun, sondern mit den eingebildeten Reichen.

Wollten wir unter absoluter Erkenntniß überhaupt nur eine solche verstehen, über welche es in irgend einer Beziehung keine höhere giebt; so müßten wir zugeben, daß jeder, auch der gemeine Verstand, im Besitz einer solchen sey. Jeder hat irgend einen letzten und höchsten Maaßstab der Wahrheit und seines Dafürhaltens, den er ohne deutliches Bewußtseyn anlegt, so oft ihm die Veranlassung gegeben wird; z. B. die Gewißheit von dem Daseyn der äußern sinnlichen Dinge, oder die des eigenen Daseyns. Hier aber ist die Rede von einer Erkenntnißart, die durch sich selbst absolut eine Erkenntniß gewährt; welche nicht in irgend einer Beziehung oder einem Verhältniß, sondern der Art nach von allem verschieden, durch ihre Natur absolut ist. Jene relative Erkenntniß des gemeinen Verstandes steht also unter den Bedingungen der Differenz; die absolute Erkenntniß ist schlechthin unbedingt, folglich auch indifferent.

Der gesunde Menschenverstand *) kann es nicht fassen, wie das für ihn unmittelbar Gewisse für die Philosophie zugleich ein Nichts ist; denn er fühlt in seinen unmittelbaren Wahrheiten nur ihre Beziehung auf das Absolute, aber trennt dies Gefühl nicht von ihrer Erscheinung, durch welche sie Beschränkungen sind, und doch auch als solche Bestand und absolutes Seyn haben sollen. Sie verschwinden vor der Spekulation.

In seiner Verstockung bleibt der gemeine Menschenverstand bey der Erscheinung, erhebt sich nie zu dem An sich und ist dadurch behaftet mit angebornen Vorurtheilen, die man ihm in seiner Unphilosophie durch die Philosophie noch nicht hat rauben können. Seine beyden Grundvorurtheile sind: die Annahme des Daseyns äußrer Dinge und der eignen Existenz.

Diese Vorurtheile haben so feste Wurzel geschlagen, und von ihnen wird die ganze menschliche Er-

*) Gesunder Menschenverstand heißt uns nichts anders als: gemeiner Menschenverstand. Den gewöhnlich sogenannten gesunden Verstand, müssen wir krank nennen. Doch herrscht dieses ganze sprachverwirrende Spiel der Wörter nur in der Sphäre des bedingten Seyns. Der Verstand an sich ist krank und gesund zugleich.

kenntniß und alles Wissen so abhängig gemacht; daß vielleicht Jahrhunderte philosophischer Kultur erforderlich sind, um die Menschheit zur wahren Aufklärung, d. h. zur Ablegung jedes Vorurtheils zu erheben.

Bis dahin wird die unvollkommene Erkenntnißart, mit einem Wort der Empirismus herrschend bleiben; welcher zwar innerhalb seiner Sphäre bald mehr bald weniger den Verstand braucht, bald mehr oder weniger philosophisches Ansehn sich giebt; aber dem Prinzip nach falsch, und eine ewige und unversiegbare Quelle des Irrthums ist. Eine Reihe von Kenntnissen kann kein Wissen seyn, welche in keinem Punkt etwas Unbedingtes hat; denn alsdann gäbe es einen ewigen Regressus von der Wirkung zur Ursache, nirgends ein Absolutes. Statt dessen behauptet die wahre Philosophie: keine Erscheinung ist der andern wahrhafte Ursache, sondern jede ist in dem Unbedingten auf gleiche Weise gegründet, seine Potenz. Wer diese Potenz für eine Potenz des Nichts hält, hat das Absolute mit der Reflexion und dem Verstande aufgefaßt.

Die Wuth, alles zu erklären, nichts nehmen zu können, wie es ist, (d. h. an sich in der Vernunft) sondern nur auseinandergezogen in Ursache und Wirkung zu begreifen; ist es, was vor allem am

meisten aus der Indifferenz des Denkens und Anschauens reißt, welche der eigenthümliche Charakter des Philosophen ist. Von dieser Höhe kann der Philosoph seine Konstruktionen nur im absoluten Erkennen, in Ansehung dessen Unendliches und Endliches, Denken und Seyn selbst ungetrennt ist, ausdrücken.

Dieses absolute Erkennen heißt das urbildliche; alles andre Erkennen ist nur ein Abbild des Urbildes. Der Irrthum entsprang von jeher daraus, daß man die Abbilder für die Urbilder ansah, und die Auseinanderziehung des Absoluten der Materie nach, in Seele, Welt und Gott, permanent machte. Der unseligste Misgriff ist es, diese dem Verstande untergeordnete Vernunft, wodurch die Auseinanderziehung geschieht, für die Vernunft selbst zu halten.

Man kann den Dogmatismus beschreiben als das Bestreben, das Abbild in seiner Bedingtheit zur Unbedingtheit des Urbilds auszudehnen.

Der Kriticismus hat als ein großer Niederschlagungsprozeß, der alle Formen der Endlichkeit präcipitirte, gewirkt, und den philosophischen Himmel wenigstens negativ aufgehellt. Nur ist in ihm selbst kein Element, das sich sublimiren und zur Philosophie bilden konnte; denn er ließ den Wahn stehen, daß jene

dogmatische Art zu philosophiren eigentlich die wahre Philosophie seyn müßte, wenn es nämlich überhaupt eine solche gäbe. Auf diese Weise konnte kein positives Resultat aus ihm hervorgehen, und er mußte sich auf das reine Beschneiden, Zurückweisen und Negiren einschränken.

Die absolute Philosophie ist Niederschlag und Sublimation zugleich. Durch ihr bloßes Daseyn heben sich alle Ansprüche der Unphilosophie von selbst auf; denn alle diese Differenzen, eigenthümliche Wendungen und besondre Zurechtmachungen, haben ihr Spiel, nur so lange man sich außer der Sache hält, um das Absolute herumgeht, sich seine unmittelbare Erkenntniß als ein Ziel in die Ferne steckt, dem man sich durch Schleifwege und künstliche Krümmungen annähern müsse. Die wahre Philosophie macht alle diese Eigenheiten dadurch zu nichte, daß sie sich unmittelbar in den absoluten Indifferenzpunkt stellt, aus welchem sie zu jenen Beschränktheiten gar nie herauskömmt, so wie diese nie zu ihm hineinkommen.

P h i l o s o p h i e e n giebt es nur als U n p h i l o s o p h i e e n; die absolute Philosophie, in sich selbst schlechthin Eine, kann nicht durch P h i l o s p h i e widerlegt werden.

Die philosophische Kultur unsers Zeitalters hat durch die Abschaffung vieler Fragen eine philosophische Tendenz; aber man ahnt nicht, daß die Abschaffung aller Fragen Resultat der absoluten Philosophie seyn wird.

Die höchste Einheit ist diejenige, worin das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen Eins ist. Der endliche Verstand ist schlechterdings unfähig dies zu begreifen; es steht also in ihm, verglichen mit der höchsten Idee, alles umgekehrt und auf dem Kopf. Weil nun der endliche Verstand das bisherige Philosophiren leitete und jedermann doch auf seinen Füßen zu stehen meynte; so scheint ihm die absolute Philosophie auf dem Kopf zu gehen.

Aus relativen Einheiten ist auch nur relative Wahrheit abzuleiten. Die bisherigen Philosophieen sind in lauter relativen Gegensätzen befangen, des Ichs und des Nichtichs, Gottes und der Welt, der Möglichkeit und Wirklichkeit. Das alles umfassende System muß sie in ihrer relativen Wahrheit darstellen, womit denn auch ferner gewonnen ist, daß jeder, der auf eine solche sich gründet, selbst als Erscheinung in den Umkreis des wahren Systems fällt, und alle Möglichkeit besondrer Philosophieen, die nur auf die angezeigte Art entstehen können, aufgehoben ist; dagegen

die Herrschaft der alleinigen und triumphirenden Philosophie von selbst beginnt.

Die Vernunftanschauung, welche von dieser triumphirenden Philosophie schlechthin vorausgesetzt wird, ist etwas absolut Entschiednes, worüber kein Zweifel statt findet, und keine Erklärung nöthig ist. Alle Anleitungen zu ihr, da sie nothwendig einen Eingang vor der Philosophie, vorläufige Expositionen und dergleichen bilden, können in der strengen Wissenschaft nicht gesucht werden.

Zu begreifen ist auch nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sey; — damit etwa auch Kinder sie verständen — es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist, oder vor diesem Punkt sich scheuet, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück.

Darf die absolute Philosophie nicht zürnen, wenn sie der Reflexion zuruft: du mußt dich von deinem nicht absoluten Wesen bekehren; und die Reflexion immer gleich unbekehrt mit ihr hadert und richtet? Man bewundre vielmehr die Sanftmuth der absoluten Philoso-

phie, daß sie nicht müde wird zu antworten mit ferneren Darstellungen, und klar zu machen, was für den Vermögenden weder einer Darstellung noch der Klarheit bedurfte.

Demonstration und Konstruktion des Besondren aus dem Allgemeinen wird geläugnet. Dieser Einwurf gilt nur dann, wenn man sich das Besondre als hervorgehend aus dem Allgemeinen, die Vielheit hervorgehend aus der Einheit vorstellt, welches wir ein für allemal in der Erkenntniß einer solchen Einheit aufgehoben glauben konnten, in Ansehung welcher der Gegensatz der Einheit und Vielheit selbst gar keine Bedeutung hätte. Doch die Idee einer absoluten Einheit, die unmittelbar zugleich, ohne durch Vielheit hindurch zu gehen, Totalität ist; läßt sich nur bey denen voraussetzen, die sich des höchsten Punkts der Philosophie wirklich bemächtigt haben.

Um jene Idee in ihr möglichstes Licht zu setzen, wollen wir stehen bleiben bey dem Gegensatz zwischen dem, was demonstrirt wird, dem Allgemeinen, und dem woran demonstrirt wird, dem Besondren, — wovon jenes nothwendig Eins, dieses nicht Eins und Vieles seyn soll — so sagen wir: das Allgemeine ist absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen, das Besondre ist eine bestimmte Einheit. Nun

ist

ist aber Demonstration absolute Gleichsetzung des Allgemeinen und des Besondren, also nothwendig und in jeder Konstruktion schlechthin Eins, und nur, sofern dies ist, kann überhaupt eine Konstruktion der Philosophie absolut heißen. Ist also das Allgemeine nach der Voraussetzung absolut und ewig Eins, so ist es auch in der Konstruktion das Besondre, da beyde in der Konstruktion sich gleich sind. In jeder ächten und wahren Konstruktion wird das Besondre, als Besondres, in der Entgegensetzung gegen das Allgemeine, vernichtet; beyde sind die gleiche Einheit des Endlichen und Unendlichen.

Die Frage: wenn ich von dem Allgemeinen ausgehe, wie gelange ich zu dem Besondren? oder: wo ist die Brücke zwischen dem Unendlichen und Endlichen? — bedarf deswegen keiner Lösung. Denn Allgemeines und Besondres, Unendliches und Endliches sind Eins in der philosophischen Konstruktion. Nur insofern wird das Besondre im Absoluten dargestellt, als es selbst das g a n z e A b s o l u t e in sich ausgedrückt enthält, und von dem Absoluten, als Allgemeinen, nur ideell, nämlich als Gegenbild vom Vorbild, unterschieden, an sich aber oder reell ihm ganz gleich ist. Die Form des Absoluten, das Gegenbild, ist mit dem Wesen, dem Vorbilde, vollkommen identisch; so

wie das Erkennen der absoluten Identität Eins ist mit ihrem Seyn.

Man nennt unsre absolute Identität ein Nichts, da wir doch offenbar behaupten, sie sey Alles. Man setzt dieses vorgebliche Nichts einem Etwas entgegen und wirft uns vor, das Etwas aus dem Nichts herzuleiten; da doch dieser ganze Gegensatz des Nichts und Etwas bloß auf dem Reflexionspunkte statt findet, gegen den wir feyerlich protestiren; da es an sich, im Absoluten, weder ein Nichts noch ein Etwas giebt. Heißt dies nicht absolute Verdrehung und hämische Verläumdung unsrer Ppilosophie?

Es giebt eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, — und nur des Absoluten, weil nur bey ihm jene Bedingung der unmittelbaren Evidenz: Einheit des Wesens und der Form, möglich ist; — und jene ist die erste spekulative Erkenntniß, das Prinzip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie. Diese Erkenntniß ist nur in einer Anschauung, die das Denken und Seyn absolut gleichsetzt, und indem sie das Absolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesens wird. Die ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist der Tag, in welchem wir die Nacht des absoluten Wesens und die in ihr verborgenen Wunder begreifen. Jene absolute Erkenntnißart ist das durchbrechende

Licht, das sich selbst der Tag ist, und keine Finsterniß kennet.

Auf diesen Punkt des Zusammentreffens der formell absoluten Erkenntniß mit dem Absoluten selbst, auf der Erkenntniß der Art dieses Zusammentreffens und der Einsicht der Einzigkeit des Punkts, wo die Erkenntniß mit ihrem Gegenstande absolut Eins seyn kann — dies ist nämlich nur in Ansehung des Absoluten denkbar — beruht die Philosophie; von ihm geht alle philosopische Evidenz aus, und er selbst ist die höchste Evidenz.

Der Idealismus weist die Philosophie ganz an die Form, an das Wissen, an das Erkennen zurück. Ist dieses Wissen oder Erkennen selbst absolutes Wissen, absolutes Erkennen, so fehlt es bloß an der Reflexion darauf, daß die absolute Form zugleich das absolute Wesen, das Seyn, die Substanz sey, um den Realismus nicht mehr im Gegensatz mit sich zu erblicken. Das Erkennen aber wird noch nicht als absolut erkannt, so lange man es im Gegensatz gegen das Seyn, und nicht zugleich als die absolute Realität erkennt.

Der Realismus giebt vor, von einem absoluten Seyn auszugehen, aber ist dieses Seyn nur wirklich absolut, so folgt unmittelbar, daß es ein Seyn in den

Ideen, und als schlechthin absolut, in der Idee aller Ideen, dem absoluten Erkennen sey. Dieses Verhältniß ist das, was wir als Verhältniß der Indifferenz bezeichnet haben.

Jede Reflexionsphilosophie muß sich bis in ewige Zeiten in den Engen des Idealismus und Realismus herumtreiben, wenn sie sich nicht zum Absoluten erhebt, d. h. aufhört sie selbst zu seyn, und auf dem weiten Ozean absolut vor Strandungsgefahr sicher ist.

Alle Einwürfe gegen das einzig wahre philosophische System entspringen eben aus dieser Reflexionsphilosophie. Der reflektirende Verstand beklagt sich über das Unglück, kein Land mehr zu sehen; als wenn es nicht eben dieses Unglück wäre, worauf man ausgienge.

Die Menschen halten sich an dem Etwas der Erscheinung und schaudern zurück vor dem An sich Nichts, wie vor einem Gespenste. Sie verursachen sich aber diesen Schauder bloß durch eigene Täuschung, indem sie ihr Etwas der Erscheinung in das An sich übertragen, wo es ihnen zum Gespenste wird. Giebt es einen Schrecken vor dem weniger als Gespenst, dem Nichts?

Manche unsrer Gegner möchten wähnen, wir hielten uns für die wachenden Seher, während wir die

ganze übrige Welt in traumähnlicher Blindheit befangen glaubten. So richtig es nun ist, daß alles nicht absolute Wissen mit einem Träumen, einem Hin- und Her-Irren zwischen wesenlosen Erscheinungen, verglichen werden kann; so trägt doch selbst dieses Bild die Spuren der Reflexion. Denn sowohl im Traum als im Wachen sieht man Etwas; welches Etwas, als ein Besondres, auf dem absoluten Standpunkte nicht statt findet; sollten wir daher unsern philosophischen Charakter bildlich darstellen, so würden wir lieber sagen: wir sind die Schauenden ohne Traum und Wachen.

Weil unsre Philosophie absolut ist, so wird auch keine menschliche Gewalt sie zerstören. Ihre Zerstörung wäre nur möglich durch sie selbst, wenn sie nicht absolut wäre. Da sie nun absolut absolut ist, so kann sie nicht fallen durch sich selbst, foglich auch durch Nichts außer ihr.

Anmerkung. Diese Widerlegung aller Einwürfe gegen die Schellingische Philosophie würde noch mehr Gewicht erhalten, wenn mit polemischer Kraftsprache die Ignoranz, Gemeinheit,

Barbarey, Rohheit, Pöbeley, Unverschämtheit, Bestialität u. s. w. der Gegner des absoluten Identitätssystemes in das gehörige Licht gesetzt wäre. Man hat sich aber hier durchaus eines idealisirten Vortrages bedienen wollen.

VI.

Resultate.

Die Schulweisheit trägt im Herzen den Tod, nur auf der Lippe ist ihr mattes Leben; und ihre Umgebung von Formeln, Beweisen und Konstruktionen liefert den Brennstoff ihres eigenen Scheiterhaufens.

Ist es auch so mit der Wahrheit? Bleibt von ihr nach einem großen Verbrennungsprozeß nichts Feuerbeständiges, sondern nur Asche? Stürzet den Menschen seine Liebe zur Wahrheit in den Abgrund des Zweifels an Allem; damit er wissend und wachend umfange das Nichts, erkalte im innersten Leben, um nie wieder zu erwarmen?

Philosophie sollte den Menschen retten, und sie hat ihn in ihren Orakeln verdammt. Sie versprach Wahrheit, und gab Wahn.

Es lag an ihrer eigenen Ohnmacht. Sie selbst die Betrügerin, war zugleich die Betrogene, und

hatte begonnen mit dem Wahne einer allesbeherrschenden Gewalt.

Jedes menschliche Erkennen ist ein Entgegensetzen, ein Gleichsetzen; ein Erkennen unter Bedingungen. Die Bedingungen der Erkenntniß machen also erst die Erkenntniß möglich, nicht umgekehrt; das Bedingende durch das Bedingte entstehen lassen wollen, heißt mit Nichts anfangen und mit Nichts enden. Bedingte Erkenntnisse lassen sich unter einander verknüpfen, zusammenstellen; werden aber durch keine Zusammenstellung unbedingt. Darum begreift und erkennt der Mensch Vieles, aber nicht Alles, manches bleibt ihm verborgen und unbegreiflich; und zwar das Erste, ursprünglich seine Erkenntniß Bedingende, was über das mechanische Konstruiren, Verknüpfen, Zusammenfügen in der Erkenntniß hinausgeht; jede Kraft, die wir nicht mechanisch auseinanderlegen können; jede dynamische Entwickelung.

Aber es geht Etwas hinaus über den Mechanismus, so gewiß es ein menschliches Erkennen, ein Nachkonstruiren und bedingtes Zusammenfügen giebt. Was ist es? Welche Wahrheit sollen wir ihm beylegen?

Eine unbegreifliche Wahrheit; denn sonst wäre es nicht höher als der Mechanismus, wäre nicht

das Erste. Die Urkraft der sichtbaren Welt, welche den zahllosen Individuen Leben und Bestand verleiht, das Prinzip des Seyns und Werdens ist dem menschlichen Erkennen unerforschlich. Was der Mensch bildet und zusammenfügt, ist kein Leben, kein wahres Werden, Schaffen; kein individuelles Bestehen.

Auch im Menschen geht Etwas hinaus über den Mechanismus, über seinen an Gesetze und Verhältnisse gebundenen Verstand, über seinen an Bedingungen gebundenen Sinn; wir nennen es Freyheit, höhere Vernunft.

Sie ist das Erste im Menschen, er wäre nicht denkend, merkend, begreifend, ohne Freyheit. Alle geistigen Eigenschaften setzen einen freyen über Mechanismus sich erhebenden Geist voraus, der nach Zwecken ordnet, trennt, verbindet; der wählt und verwirft, beurtheilt und entscheidet. Im Thiere ist keine Freyheit, und darum auch kein Begreifen und Erkennen; in ihm ist nur Instinkt, auch unerklärlich und unbegreiflich durch Mechanismus, aber in allen seinen Aeußerungen an ihn gebunden. Der Mensch hat Instinkt zur Freyheit, ist vernünftig, d. h. den Mechanismus erkennend und beherrschend.

Es scheiden sich im Menschen, als einem vernünftig sinnlichen Wesen, die sichtbare und die unsicht-

bare Welt. Der Sinn weiset auf das Sichtbare, die Vernunft auf das Unsichtbare. Die menschliche Natur ist ein aus beyden zusammengesetztes Geist- und Körperindividuum; Erkenntniß liegt in der Mitte zwischen Sinn und Vernunft; beyde voraussetzend wird gedacht, geschlossen, bewiesen.

Das allem Beweisen Vorausgehende läßt sich selbst nicht wieder beweisen; also nicht der Sinn und die Vernunft, nicht das Sichtbare und das Unsichtbare. Wodurch werden wir gewiß von dem Sichtbaren? Durch den Sinn. Wodurch werden wir gewiß von dem Unsichtbaren? Durch die Vernunft.

So haben wir denn zwey Unbewiesene, die ihre Wahrheit und ihr Daseyn nicht aus Schlüssen entlehnen: die sinnliche Welt und den vernünftigen Geist.

Weder die Natur noch der vernünftige Geist des Menschen sind ausschließend das Erste, von dem alles Leben und Daseyn seinen Anfang genommen hat: nicht die Natur, denn sie ist endlich, bedingt, im Bestehen und Wirken; nicht der menschliche Geist, denn sein Erkennen und Produciren ist gebunden an diese Endlichkeit.

Das Erste ist über der Natur und dem Menschen, entweder wesenhaft Einer, oder unwesenhaft Keiner; entweder Gott oder Nichts.

Auf Einen deutet die höhere Vernunft des Menschen, die ein Größeres, Edleres, Besseres anerkennt als sich selbst; die eben in diesem Anerkennen, in dieser überirdischen Natur webet und ist. Sie kann sich selbst nicht aussprechen, ohne zugleich den Einen auszusprechen, und darum tönet hervor aus dem Munde des vernünftigen, seiner selbst inne werdenden Menschen, der Name Gottes.

Die Freyheit, das Losreißen vom Mechanismus, ist Persönlichkeit; der Mensch würde sich selbst nicht sagen können, er sey, ohne dieses. Im Mechanismus, in einer fortlaufenden Kette von Ursachen und Wirkungen, ist kein Anfang, keine Selbsturfache, keine Persönlichkeit; je näher dem Mechanismus der Natur, desto weniger Person. Was also höher ist als die Natur, höher als die Vernunft des Menschen, die eben durch ihre Entfernung vom Mechanismus etwas Besseres und Erhabneres als sie selbst, ausspricht; ist die höchste freye Persönlichkeit.

Der Eine also ist, ist Person.

Hierauf ruht des Menschen Ueberzeugung vom Daseyn Gottes. Des Wesens Erstes ist nicht Un-

wesen, die Wurzel der Vernunft nicht Unvernunft. Die freye Vernunft des Menschen weiset auf ihren Urheber, den Vernünftigen; der endliche, seiner selbst inne werdende Geist, auf einen unendlichen Geist.

Aermlich ist es, das Daseyn des ersten Daseyenden beweisen zu wollen. Kann denn überhaupt der Mensch Daseyn beweisen? Ist es nicht grade dieses, was allen Analysen und Synthesen seines Verstandes beständig entflieht? Wie könnte er mit Formeln und Syllogismen das Daseyn der Luft und des Lichtes darthun, wenn er nicht sähe und athmete? Wie sein eignes Leben, wenn er nicht wirklich lebte? Wir werden überzeugt von dem Seyn der Natur durch das Zeugniß der Sinne; von dem Seyn Gottes und unsrer Selbst, durch das Zeugniß der Vernunft.

Durch Zeugnisse also, nicht durch Beweise. Eine solche Gewißheit und Ueberzeugung hat man von jeher Glauben genannt. Niemand glaubt etwas, das sich beweisen läßt; im Mangel der Beweise ist aber das einzige Fundament der Ueberzeugung Glaube. Wir glauben an Gott, der ist, weil er ist, den Unbegreiflichen, den Unbeweisbaren; so wie wir an uns selbst und das Daseyn einer sinnlichen Natur glauben.

Wie viel größer und herrlicher ist diese Ueberzeugung, als eine Ueberzeugung durch Beweise! Sie gehet hervor aus Freyheit, aus himmelwärts strebender Vernunft; aus der ersten Hand, nicht aus der zweyten. Die Welt des Begreiflichen ist nur möglich in einer Welt des Unbegreiflichen, das Bewiesene nur im Unbewiesenen; Sinn und Verstand nur in einem über Sinn und Verstand Erhabenen. Wie können wir in Begriffen erkennende Menschen beweisend wissen, was in der großen Schöpfung mit ihren Myriaden Welten das Erste und das letzte ist; da wir nicht beweisen und begreifen, woher wir kommen und wohin wir gehen! Nur ein Menschenalter, ein Bruchstück des ewigen Lebens und Seyns, liegt uns vor Augen, wir erforschen es dürftig durch Erfahrung; darüber hinaus ahnen wir mit weissagender Vernunft, und doch wollen wir das Geahnte beweisen? Wollen das Unsterbliche kleiden in das Sterbliche, und die erhabne Mutter alles Denkens und Beweisens entseelen durch ihre eignen Kinder?

Im Glauben nimmt alles menschliche Wissen seinen Ursprung, durch ihn bewährt sich die höchste Wahrheit, der jede erwiesene und erschlossene untergeordnet ist. Wer allen Glauben aufgiebt, verliert dadurch auch alle Wahrheit, und treibt ein nichtiges

Spiel mit leeren Begriffen und nichtssagenden Namen. Der innre Bestand, die eigenthümliche Größe der ersten Wahrheit ist verschwunden, wenn sie des Beweises irgend eines Menschen bedürfte. Nur darum sind wir Menschen selbstständig, groß und stark, weil uns das ursprünglich Wahre und Gewisse niemand lehren kann und zu lehren braucht; weil es in unserm tiefsten Wesen sich ausspricht und alle Stützen unsres in bedingten Verhältnissen gleichsetzenden Verstandes verschmäht. Der Verstand selbst, seine Ohnmacht erkennend, muß es voraussetzen und als Anfang und Ende seiner Begrifsweisheit zum Grunde legen.

Mit diesem Glauben läßt sich nichts konstruiren, weil grade wo er eintritt, alle Konstruktion zu Ende geht. Unsre mechanische Konstruktion beruht auf Endlichkeiten, Bedingungen, Maaß; fehlen sie, so fehlt uns auch der Gebrauch unsers Verstandes, so fehlt uns wissendes Erkennen, verknüpfende und beweisende Einsicht. Gott, der allen Dingen das Maaß giebt, kann nicht gemessen werden; die Freyheit, welche sich über allen Mechanismus erhebt, läßt sich nicht mechanisch auseinanderlegen und komponiren; das Wesen der Natur, welches unerkannt dem Erkannten an ihr zum Grunde lieat, ist unbestimmbar durch Größe und Zahl; wir konstruiren mit dem Glauben an die ersten

und größten Wahrheiten, auch nicht die kleinste Erkenntniß.

Zweck der wissenschaftlichen Philosophie war von jeher ein Erstes, Unbedingtes; aber für das Wissen und Erkennen, für Deduktion und Konstruktion. Sie suchte dies Erste auf ihrem Felde, auf dem Felde des Wissens und Beweisens. Was konnte sie finden, da alles Wissen und Beweisen Bedingungen voraussetzt? Nur Bedingtes, nur Endliches; nur einen Begrif, einen Satz, eine Anschauung; und es konnte ihr nicht gelingen, irgend eine dieser Endlichkeiten zum Unbedingten und Unendlichen zu erheben.

Der Wahn, daß irgend eine Anschauung oder ein Begrif das Erste sey, aus dem alle übrigen Anschauungen und Begriffe ihren Ursprung nehmen müßten; eine Erkenntniß das Erste der Erkenntniß: ist die Basis, worauf die verschiedenen sich widersprechenden Systeme der Philosophie erbaut sind. Die Schellingische intellektuale Anschauung ist entweder das Absolute, Erste; dann aber läßt sich mit ihr nichts konstruiren, wissen und erkennen: oder sie ist nicht absolut sondern bedingt; dann aber macht sie mit Unrecht auf Unbedingtheit Anspruch. *)

*) Vermählung des Bedingten und Unbedingten, immerwährendes zugleich Verneinen und Bejahen, Wider-

Als Wissenschaft, beginnend mit Erkenntniß und Konstruktion, Wahrheit gebend, nicht Wahrheit nehmend; muß die Philosophie jedes wahre Daseyn, welches weder durch ihre Konstruktion entstand, noch auch als Medium ihrer Konstruktion brauchbar ist, läugnen. Das Daseyn Gottes wird ihr zum Nichts, denn er ist nicht für die Anschauung, nicht für den Begrif, nicht für das Wissen und Erkennen; folglich überhaupt nicht für die Philosophie, als System des Wissens und Erkennens.

Freyheit, Persönlichkeit liegen außer dem Gebiete des endlichen Konstruirens; sowohl als das Erste im Menschen, als über dem Menschen. Eine vorkonstruirende, mit vermeyntlicher Gewalt Daseyn erzeugende Philosophie, kann also nicht mit Freyheit und Persönlichkeit beginnen. Näher liegt ihr das Chaos, als Analogie der Bedingungen, welche zur endlichen Konstruktion erfordert werden; und der Fatalismus, als Analogie des Nothwendigen im Zusammenfallen des Subjekts und Prädikats. *) Sie läßt

spruch an der Tagesordnung, ist das Prinzip des Schellingischen Webens und Konstruirens; wie in den vorigen Abschnitten gezeigt wurde.

*) Endliche Erkenntniß und Konstruktion beruht auf bedingtem Entgegensetzen und Gleichsetzen des Subjekts und

läßt daher aus Chaos und Schicksal eine Welt hervorgehen; nicht aus Freyheit, Persönlichkeit eines unendlichen, die Endlichkeit erschaffenden Wesens.

So kommt es denn, daß die Philosophie, obgleich sie unmöglich ist ohne die höhere Vernunft, welche, erhaben über den Mechanismus, durch mechanische Konstruktion nicht erkannt und begriffen werden kann; obgleich sie unmöglich ist ohne Persönlichkeit und Freyheit, welche allem Denken und Erkennen wesenhaft zum Grunde liegen: dennoch, sich verstrickend in den Banden ihres bedingten Erkennens, den früheren Glauben an Freyheit und Gott verliert, um Chaos und Nothwendigkeit als das Erste, als den Anfang aller Dinge zu setzen. Erwachend in dieser Weisheit, gelangt sie auch noch zu einem deutlicheren Wachen; sie verliert selbst das Chaos und die Nothwendigkeit. Das Chaos ist mit dem empirischen Begriffe einer Substanz geschwängert, die Nothwendigkeit steht in einem Gegensatze mit der Zufälligkeit. Man befreye das Chaos von jeglicher Substanz, die Nothwendigkeit von jedem Gegensatze mit der Zufälligkeit; und der spekulativsten Spekulation bleibt alsdann

und Prädikats. Aus Vielheit und Einheit entstünde dann die Welt, wie unsre Begriffe. Man vergleiche den ersten Abschnitt.

das bloße Absolute, Identität mit Ausschluß jeglicher Verschiedenheit; Schellingische absolute Vernunft, Schellingische Indifferenz; — Nichts.

Nichts als das Erste gesetzt, sind Persönlichkeit und Freyheit nur auf niedrerer Stufe. Sie sind als Etwas bloß in der Erscheinung, geben kein Daseyn, sondern nehmen es nur; als ein trügliches sie selbst herabwürdigendes Geschenk, mit dem sie aus falschverstandner Ruhmsucht eine Zeitlang prunken; welches sie aber, sobald der Schein genommen wird, verlieren, und sodann in die Mutter alles Scheinwesens, das Nichts, zurücksinken. Aus der Form des Nichts entsteht bedingtes Daseyn, entformt ist dieses Daseyn verschwunden, und Nichtdaseyn ist das Wesen an sich, heißt erstes Wesen.

Darum ist alles was die Persönlichkeit erhebt, der Glaube an Freyheit, an Gott als Intelligenz, als Schöpfer der Welt, nach dem Schellingischen Systeme kein Erheben, sondern ein Niedersinken; eine in sich grundlose Ehrenrettung des Scheins, ein unphilosophisches Hangen an der Individualität. Gegen das Glauben und Festhalten eigener und fremder Persönlichkeit muß dieses System eifern; gegen die Erbsünde der Reflexion, welche den Menschen als persönliches Wesen der Natur entgegensetzt, und den Ursprung der

Welt in einem lebendigen, wollenden und schaffenden Geiste sucht.

Anerkennung eines Wesens über uns, eines Ersten, Lebendigen, heißt Religion. Die todte bewußtlose Natur wird vergöttert, wenn man ihren Tod und ihre Unpersönlichkeit als das erste Daseyn und den Anfang des Lebens voraussetzt. Jede Vergötterung kann nur aus einem angebornen Glauben des Menschen an die Gottheit ihren Ursprung nehmen. So ist auch jedes Läugnen eines daseyenden Gottes nur möglich durch ein früheres Behaupten desselben, weil kein Verneinen ohne ein Bejahen statt findet; und die Bedingungen des Atheismus liegen in einem älteren Theismus.

Ist Gott der Erste, der Urquell alles Werdens und Seyns, ist in ihm Wille und Vernunft; so ist er auch der Vollkommenste, Beste, Heiligste. Die Freyheit des Menschen, seine höhere Vernunft besteht in der Erhebung zu Gott, im Aufschauen von der Schöpfung zu dem Schöpfer. Das Streben nach einem unsichtbaren überirdischen Guten, Wahren, Schönen, gebiert Sittlichkeit und Tugend; als das sichtbare Abbild eines verborgenen Vorbildes. Hierin besteht der Geist der Religion; Symbole und Ge-

schichte, Gesetz und Pflicht, sind nur der Buchstabe jenes inwendigen Geistes.

Einer Philosophie des absoluten Nichts mangelt es am Geiste und am Symbol. Weil ihr jedes Etwas zum Gespenste wird, so auch jedes Etwas der Religion; sie nennet den Glauben daran einen Götzen- und Sinnendienst. Ihr ist das absolute Nichts die Quelle alles Seyns, das An sich jeglicher Erscheinung; also auch absolute Nichtreligion das Ansich der Religion als Erscheinung, der absolute Atheismus das Fundament, dem sich der Theismus überbauet.

Doch, gleichwie dieses System, seiner Indifferenz getreu, Widerspruch dem Nichtwiderspruch, Nichtseyn dem Seyn, Nichtidentität der Identität gleichsetzt; so sind ihm auch Nichtreligion und Religion Ebendasselbe. Es behauptet kühn durch den Mund seiner Sachwalter: „weil wir eine Philosophie, die nicht in ihrem Prinzip schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen, verwerfen wir eine Erkenntniß des Absoluten, die aus der Philosophie nur als Resultat hervorgeht, die Gott nicht an sich, sondern in einer empirischen Beziehung denkt.“ *)

*) Krit. Journ der Phil. von Schelling und Hegel Bd. 1. St. 3. S. 15.

Vollkommen konsequent. Nichts ist das Erste; aus der absoluten Erkenntniß desselben wird jedes Etwas, die ganze Welt konstruirt; das Nichts ist also Gott, der Anfang aller Dinge. Die intellektuale Anschauung des Menschen, durch welche er diese absolute Erkenntniß schaut, gebiert Philosophie; die Philosophie ist daher schon in ihrem Prinzip Religion, das heißt: Erkenntniß des Nichts, Gotteserkenntniß.

Mit andern Worten ließe sich dies ausdrücken: der Philosoph hat Gott in der Hand, um mit Gott zu konstruiren; das philosophische Lehrgebäude ist zugleich ein Religionsgebäude und Philosophie ist identisch mit Religion.

Es ward oben erinnert, daß jeder philosophischen erkannten Wahrheit der Glaube an eine erste Wahrheit, an ein wahrhaftiges göttliches Wesen zum Grunde liege; und inwiefern die Philosophie diesen Glauben voraussetzt, ließe sich sagen: sie beginne mit dem Glauben an Gott, sey in ihrem Prinzip Religion. Aber es ward zugleich erinnert: daß sich mit diesem Glauben nichts konstruiren lasse; weil er sich über alle Bedingungen erhebt, unter denen allein eine endliche mechanische Konstruktion, — die einzige für endliche Wesen — möglich ist.

Wer also Gott philosophisch in der Hand halten will, um mit ihm auch nur ein Senfkorn zu konstruiren; für den giebt es keinen Gott über ihm, keine Gottesverehrung, keine Liebe zu einem höheren Wesen. Es sinken überhaupt in seiner Seele die Zeugnisse ihres über die Natur erhabenen Ursprungs: Vertrauen, Ehrfurcht, Achtung, Bewunderung.

Wie mag der Mensch bewundern, was er absolut erkennt? Wie achten und ehren, was keine Persönlichkeit hat? Wie lieben, was leer an Liebe und Daseyn ist?

Ein Andres bewundernd, achtend, liebend, erwacht im Menschen er selbst. Von kindischem Staunen steigt er empor zum Begreifen und Erkennen; es leitet ihn in seinem Forschen und Merken die Liebe zur Wahrheit, in seinem Handeln die Achtung alles Großen und Edlen. Fehlt dieses, so sinkt er herab zum Thier, in ihm ist keine Freyheit, keine höhere Vernunft, kein Zeichen eines über die Welt erhabenen Lebens, keine Spur eines göttlichen Seyns und Wirkens.

Wie der Kulturgang des einzelnen Menschen, so der Menschheit. Bewundrung ist das Erste, aus ihr erzeuget sich eine Erkenntniß in Begriffen; wo die

Erkenntniß aufhört, da ist Gott. So entstand frühere Religion aus einer Vergötterung unsichtbarer und unbegreiflicher Naturkräfte; ein roher Polytheismus, der unmöglich gewesen wäre, wenn er sich nicht in einen dem innersten Wesen des Menschen angehörigen Monotheismus auflösen ließe. Die unkultivirte Menschheit findet es leicht, aus der kleinen Sphäre ihrer Erkenntniß zu weichen, und etwas Unbegreifliches über sich anzuerkennen; die kultivirtere Menschheit hat den erweiterten Kreis ihres sinnlichen Merkens und verständigen Begreifens so lieb gewonnen, daß sie sich in Begriffen einsargt, und den Glauben an die Gottheit wegdenket und beweiset.

Aber die Kultur der Menschheit steige bis zu ihrer höchsten Stufe, ihr begreifliches Erkennen ist immer bedingt; es muß stehen bleiben bey einem U n b e d i n g t e n, entweder bey einem Gott, oder bey dem Nichts. Jenes ist die Wurzel der Religion, dieses die Wurzel des Atheismus. Namenverwechslung, durch welche das Nichts Gott und der Atheismus Religion genannt wird, kann die Sache nicht ändern.

Sittlichkeit ohne Freyheit ist ein Unding. Nur freye Wesen, die außer der bedingten Kette von Ursachen und Wirkungen Selbsturſache und Person sind, können das Große in ihren Handlungen achten, das

Kleine verachten. Giebt es keine Persönlichkeit als wahres Wesen, ist sie nur Erscheinung, hervorgehend aus dem An sich der Nichtperson; so spricht diese Nichtslehre nur mit inhaltslosen Worten von Sittlichkeit. Der Schein, als sey Etwas in ihnen enthalten, verschwindet von selbst; wenn man sich der ersten Prinzipien des Nihilismus erinnert. Man höre z. B. folgende Stelle: „Aus wahrer sittlicher Energie muß eine Philosophie entspringen, die ganz aus reiner Vernunft, und nur in den Ideen ist. — Sittlichkeit im Prinzip ist Befreyung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Bestimmtseyn durch reine Vernunft ohne andre Beymischung." *) Reine Vernunft ist nach Schelling = absoluter Identität, = Indifferenz. Bestimmtseyn der Seele durch reine Vernunft ist also ein Bestimmtseyn durch Indifferenz — d. h. durch Nichts, weil alles Etwas Differenz voraussetzt — nicht einmal ein Bestimmtseyn der Seele durch sich selbst, weil sie nur im Gegensatze mit dem Körper als Erscheinung existirt; — und eine Philosophie, die aus einer solchen energischen Sittlichkeit entspringt, ist und bleibt in alle Wege eine Philosophie des absoluten Nichts.

*) Krit. Journ. der Phil. von Schelling und Hegel Bd. 1. St. 3. S. 22.

Sie sucht sich vergebens religiös und sittlich zu sprechen, da sie das Fundament der Religion und Sittlichkeit aufhebt. Gradezu gestanden, wie die Sache ist: Gott als Person kann nicht seyn, er ist nicht der Urquell des Guten; denn Gutes und Böses unterscheiden sich nur in der Erscheinung; an sich ist Indifferenz des Guten und Bösen. Was die Welt von einem moralischen, d. h. heiligen, wesenden Gott träumte, ist Traum. „Jene Idee eines moralischen Gottes hat schlechterdings keine ästhetische Seite: aber ich gehe noch weiter, sie hat nicht einmal eine philosophische Seite, sie enthält nicht nur nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt Nichts, sie ist so leer, als jede andre anthropomorphistische Vorstellung."*)

So lange die Menschheit noch wahre sittliche Energie besitzt, widersteht sie den Wirkungen einer solchen Philosophie, und läßt sich den Glauben an Gott und den eigenen Geist nicht aus dem Herzen reißen. Denn eben mit diesem Glauben besteht die sittliche Kraft, besteht Zuversicht auf ein unmittelbar Rechtes und Gutes. Ist das menschliche Denken und Handeln nur ein ewiges Weben von Nichts und zu Nichts, nur ein

*) Schelling in Nieth. und Ficht. Phil. Journ. Bd. 3. S. 180.

Traumdichten von Erscheinungen zu Erscheinungen; was bindet dann das Gewissen, was heiligt Verträge und macht das zusagende Wort im Munde des Menschen wahr, da des Menschen eignes und tiefstes Wesen nur eine Lüge des Scheins der Persönlichkeit ist? Thörichte Eiferer für Wahrheit, Tugend und Recht; was opfert ihr das wenigstens ergötzende Scheinspiel eines Lebens, welches ihr das Eure nennt, um leere Namen, die verschwinden werden, wie das bedingte Daseyn der Welt? Ueber euch giebt es keinen Himmel, und unter euch keine Hölle!

In vergangnen Jahrhunderten wandelte die Menschheit den Pfad des Glaubens. In ihr war Ehrfurcht, Scheu vor höherer Gewalt, durch Religion gebundener Wille. Sie haßte den Atheismus, wenn sie auch Gott nur im Buchstaben oder sinnlichen Bilde liebte; Aufhebung aller Pflichten war ihr ein Greuel, wenn sie gleich mit leeren guten Werken sittlich zu werden wähnte. Glaube war wenigstens die Quelle des Aberglaubens, und Anerkennung moralischer Verbindlichkeit die Quelle der Aftermoral.

Unser Zeitalter wollte sich vom Buchstaben befreyen, und es hat die Sache selbst verloren; man vertilgte den Aberglauben durch Unglauben. Eine beweisende

Vernunft wollte das Daseyn Gottes darthun, und ward erst spät genug der Unmöglichkeit inne. Aber sie hat mit dem Unglauben an Etwas außer und über ihr, einen Aberglauben an sich selbst gewonnen; und läugnet nun mit eben der Entschiedenheit einen Gott, mit der sie einst Beweise seines Daseyns ersann. Die Vernunft unsrer Tage wollte eine Sittlichkeit ohne Religion, und raubte so lange dem Recht und der Pflicht ihr Göttliches und Heiliges, bis alles in Rauch sich auflöste und Nichts mehr übrig blieb. Mit der völligen Indifferenzirung des Etwas der Vorzeit, ist Indifferenz gegen Religion und Sittlichkeit eingetreten. man haßt nicht mehr den Atheismus, man haßt nicht mehr die Laster; man haßt und liebt überhaupt nichts mehr; man schaut mit kalter Nüchternheit nach Erde und Himmel. Und darum muß es kommen, daß alle Namen und Sachen Bedeutung und Gewicht verlieren; daß Alles Eins wird unter der Sonne; daß Despotismus Freyheit genannt wird, Unzucht Religion; daß Gewaltthätigkeit und Recht nicht unterschieden werden, Gewissensbisse nicht vom Bewußtseyn guter Thaten; Edelmuth nicht von Niederträchtigkeit, Biederkeit nicht von List, Güte nicht von Bosheit, Tugend nicht von Frevel: — eine neue Welt, hervorgehend aus Nichts an sich und bleibend in absoluter Identität unter allen Formen und Differenzen, bloßen

Verschleyerungen und Modifikationen ihrer Nichtigkeit.

Soll die Menschheit sich retten vor dem Zustande völliger Erschlaffung, in welchen sie mit der Frucht ihres Zeitgeistes, dem Nihilismus, versinkt; soll sie genesen von dem allmähligen Absterben jeglicher Lebenskraft; soll sie nicht, gemordet in der Nacht, die keine Nacht mehr ist, weil sie nimmer ein Tag erhellt, dereinst vermodern in dem Grabe aller Tugenden: so muß sie aufgeben die Konkrescenz des Guten und Bösen, Gottes und des Nichts, der Freyheit und der Nothwendigkeit. Nur Etwas beseelt und begeistert den Menschen; das Nichts läßt ihn hohl, entgeistert ihn. Mit Begeisterung erwachet in uns die Fülle des Lebens, wir streben empor zu höherer Würde, und entfliehen der öden Leere.

Wer entgeistert ist, nennt jede Aufforderung zur Begeisterung Deklamation. Ihm verschwand die Sache, folglich auch die Bedeutung des Worts. Das ist eben der Charakter unsrer Zeitmenschen, daß sie keinen festen artikulirten Laut mehr verstehen; daß sich ihnen jede Sprache, als Ausdruck der Empfindung und des Gedankens, in bloßen Schall verwandelt. Schweigend und indifferent wie das Grab,

ist keine Saite ihrer Seele in Schwingung zu setzen; alles zerriß oder erschlaffte; und selbst ein Tag der Auferstehung hätte mit seinem lebengebenden Ton und Ruf an sie das Recht der Erweckung verloren.

Für die Todten ist keine Schrift und Rede, sondern für die Lebendigen. Sie müssen wissen, was das Leben raubt und was ihm Bestand verleiht. Für sie wiederhole ich das Resultat.

Mit Vernunft und Verstand ist uns Menschen der Glaube an das Daseyn der Natur, unser eignes Daseyn und das Daseyn Gottes angeboren. Ohne diesen dreyfachen Glauben giebt es keine Wesenheit und Wahrheit weder für Spekulation noch Praxis. Die Philosophie muß ihn entweder anerkennen, oder Alles in Nichts verwandeln, und mit diesem Alles auch sich selbst.

Wesen, Daseyn jeglicher Art ist uns ein Geheimniß. Auf Wesenheit vertrauend, merken und erfahren wir in der Natur, reden zu Menschen, heben unser Antlitz empor zu Gott. Gewissen, Recht

und Pflicht können sich nur in diesem Glauben gestalten. Was edel, schön, nnd gut ist; was dem Leben Dauer giebt, und den Tod überwindet: stammt aus dieser verborgenen Kraft und Gewalt der Menschheit.

Briefe

von

Friedr. Heinr. Jacobi.

An Friedrich Köppen.

Erster Brief.*)

Eutin d. 10. August 1802.

Nein, mein Freund, ich habe nicht durchgeschlafen, sondern mit meinen beyden wachen Ohren das mir von den Herren Schelling und Hegel gebrachte akademische pereat! wohl vernommen.**) Nur das mir dabey gesungene Lied konnte ich nicht ganz verstehen,

*) Die Anmerkungen unter diesem und den folgenden Briefen sind erst jetzt, da ihre öffentliche Bekanntmachung beschlossen worden, hinzugekommen. Es darf nicht vergessen werden, daß diese Briefe vor dem Köppenschen Werke geschrieben sind. Jetzt aber stützen sie sich auf dasselbe, und wollen durchaus nur hinter ihm, als eine bloße Zugabe zu demselben, gelesen seyn.

**) s. Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. Kritisches Journ. d. Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, zweyten Bandes erstes Stück.

wegen der zu starken Begleitung des Scharrivorri-Orchesters, unter dem Stampfen, Zischen, Wetzen, und Schreyen; unter dem Heulen und Praßeln der Steine, die, fehlgezielt nach meinen Fenstern, am Gemäuer abprallten, von dem Pflaster wieder aufsprangen und hie und da die Köpfe der Schleuderer beschädigten. Was ich verstand schien mir äußerst passend für den Anlaß, und den Umständen vollkommen angemessen. Nichts, gar nichts hat mich befremdet; nicht einmahl — „daß ich ein Schreyer, ja ein Zeter-„schreyer bin, ein ungebärdiger — aber nur ein „leerer (denn wer verdächte mir sonst das Schreyen, selbst das ungebärdigste? Gewiß nicht jene wackern Männer!) — Nicht, daß ich ein Zänker bin, ein „gedankenleerer Polterer und Pocher;" Nicht, „daß „ich schmähe, galimathisire, ja sogar falsch citire ein-„mahl über das andere; daß ich ein bißiges, gehässi-„ges, und durch Verdrehungen bis zum Hämischen „fortgehendes Wesen treibe." Nicht im mindesten auch — „daß meine Abhandlung über eine Weissa-„gung Lichtenbergs eine tüchtige, endlos zankende und „apostrophierende Capucinade ist, in welcher das Ge-„poltere und Gezänke des Aufsatzes der Beyträge auch „für die Dilettanten zubereitet, und zum Behuf der „Bitterkeit mit Empfindsamkeiten angerichtet worden: „ein bißiges Edict, voll einer untiefen, bittern, auni-

„schen Laune und zu keinem Unterricht dienender, ver-
„schreiender Verunglimpfungen des Kriticismus, nur
„um das unphilosophische Volk mit gräulichem Ent-
„setzen und Abscheu vor einem solchen Gespenst, wie die
„Kantische (!!!) Philosophie ist, zu erfüllen; daß in
„beyden Aufsätzen an einer Schnur von Unsinnigkeiten
„und Galimathias fortgeschwatzt wird, mit einem end-
„losen, in Unsinnigkeiten sich hineinarbeitenden, im
„Galimathisiren und in der Bereitung von Unsinnigkei-
„ten sich gefallenden Gepolter, und ganz ungebärdig
„thuendem Gepoche und Gezänke." — Auch das
nicht, im geringsten nicht, obgleich es beynah sollte,
„daß ich eine verabscheuungswürdige Religion, und ei-
„ne eben so verabscheuungswürdige Moral in meinen
„Schriften predige und darstelle; daß beyde aus der
„Hölle sind, da ich lehre, nicht Gott, nicht die Mensch-
„heit zu verehren, sondern nur den Menschen, und,
„wenn die Vernunft (durch Spinoza, Schelling und
„Hegel) der Gottheit einen Tempel erbaut, dem Teu-
„fel seine Kapelle will daneben gelassen wissen. Habe
„ich nicht in einem Briefe an Mendelssohn, was das
„lebendigste ist, Vaterland, Volk und Gesetze, Din-
„ge genannt? Dinge, an die Spertias und Bulis,
„zwey Spartaner, die ich dort aufführte — gewöhnt
„seyen, wie man an Dinge gewöhnt ist? Ich begrei-
„fe sie nicht als heilige Dinge, sondern als gemeine;

„denn (!), gegen heilige Dinge ist nicht ein Verhält-
„niß des Gewöhntseyns und der Abhängigkeit u.
„s. w. — Man kann sich aber, da ich für sittliche
„Schönheit dem Begrif und der Objektivität zuwider
„bin, darüber allein an Gestalten halten, in denen ich
„meine Idee der sittlichen Schönheit klar machen woll-
„te; und da findet sich denn allgemein, daß ich an die
„Stelle sittlicher Freyheit (?!) höchste Peinlich-
„keit, sehnsüchtigen Egoismus und sittliche Siegheit
„— die höchste Subjektivität und innern Götzendienst
„setze, und sie zugleich rechtfertige; die Verdammniß
„der Hölle findet sich in meinen Hauptpersonen ausge-
„sprochen; Langeweile, Kraftlosigkeit des Seyns und
„Unzucht mit sich selbst ist der Grund der Katastrophe
„der unromanhaften Begebenheiten der Helden Wolde-
„mar und Allivill, und auch die unkatastrophirende Tu-
„gend der ganzen Umgebung von Characteren ist wesent-
„lich mit einem mehr oder weniger jener Hölle tingirt
„u. s. w. u. s. w. u. s. w. *)

Dieselben Vorwürfe werden in dem Aufsatze über Glauben und Wissen unzählige Male wiederholt; ohne Zweifel zur Erweckung, Stärkung und Erhaltung der

*) s. S. 18, 92, 93, 95, 96, 99, 100, 101, 103, 105, 107, 108, 111, 113, 114, 117, 120, 121, 128, 129, 130, 134.

Glaubenskräfte der Leser, wohl auch der Schreiber, während sie noch schrieben. Man glaubt bekanntlich am Ende selbst was man andern oft wiederholt und immer heftiger betheuert; und für diese andern bedeuten hier die Wiederholungen so viele Zeugen, deren Menge ja wohl den Mangel der Begebenheit, der Sache, der verächtlichen Wirklichkeit und empirischen Wahrheit wird ersetzen können.

Was wäre hier Befremdendes? Sie und fast alle meine übrigen Freunde und Bekannten wissen, wie oft ich es gesagt habe, daß wenn die Männer dieser Schule nur einmal die kleine Schaam, in Absicht meiner zu recantiren, überwänden, sie alsdenn auf mich grimmiger und zügelloser als noch auf keinen andern schimpfen würden. In der That fanden sie auch jetzt, da doch erst angefangen wird, der fertigen Schimpfworte schon nicht genug bey der Hand, sondern sie mußten in der Noth und Eile mich auch noch mit Personen schelten: mit Locke und Hume (als „Ur- und Grundempirikern" S. 117, und schon vorher S. 16 und 66;) mit Mendelssohn (S. 66. Ich bin aber viel schlimmer, und komme S. 117. unermeßlich tief unter ihn zu stehen;) mit Herder, aus dem ich (S. 93 und 94) weitläufig parodiert werde; mit Jean Paul (S. 111.); Ja sogar mit Großvater Kant, der

doch hier an mir gerächt werden sollte; und mit Vater Fichte.*) Gleichviel! Hartherzigkeit gegen die Väter war von jeher in der Riesen Art. Nur mit Reinhold werde ich diesmal noch nicht gescholten; und gewiß erfahre ich diese Schonung nicht deswegen, weil ich dazu doch noch zu gut war; sondern weil Reinhold auch nicht einmal dazu taugen sollte: sein Nahme ist ausgelöscht, man kennet ihn nicht mehr. Und treffen mich nicht ohne dem der Flüche schon genug für meine Sünden? — Genug? Ja, wenn sich diese zählen und messen ließen, wenn sie nicht ein unendlicher Abgrund und dynamischer Inbegrif aller Sünden, die mit Kopf und Feder bey einem schlechten Herzen nur begangen werden können, wenn sie nicht ein wahres Sündenuniversum wären!

Zu arg, allerdings! wenn es nicht nothwendig gewesen, die Umstände nicht durchaus es so gefordert hätten. Man versetze sich unpartheiisch in die Lage dieser Männer. Sie fühlten sich empfindlich gekränkt von einem Manne, den sie lange hoch erhoben, viel-

*) S. 16. 117, und durchgängig. Dagegen werden eben so durchgängig Kant und Fichte auch wieder mit mir gescholten; werden es, gleich mir, hier und anderwärts auch mit Locke und Hume; wir sind zusammen in gleicher Verdammniß; der eine besteht vor dem Angesichte der Wahrheit nicht besser als der andere.

fältig angepriesen, mit Lobsprüchen überhäuft hatten. Dieser Mann hatte wirklich jetzt nichts Neues angerichtet oder auf die Bahn gebracht; nichts angefochten in seinen jüngsten Schriften, was er nicht von je her angefochten; nichts behauptet und vertheidigt, was er nicht von Anfang an behauptet und vertheidigt hatte: er war nur noch mehr Mann geworden mit den Jahren, und die Zeit vertrug es gegenwärtig auch, daß er sich deutlicher, bestimmter, zumahl umfassender und unverholener ausdrückte; es war zugleich, nach seiner Ueberzeugung, Erforderniß der Zeit. Aber gerade in dieser Ueberzeugung lag sein Unrecht. Jene Männer hatten eine ganz verschiedene, und ihre ausgesprochenen Gedanken möchten, in einer an ihn gerichteten Strafrede vor der verdienten Strafe, wahrscheinlich also lauten.

„Du irrest, alter Faseler, mit deinem blöden „Kopf und blöden Augen!*) gieb dich in Ruhe. Was „ehmals verdienstlich an dir war, das wird heute, wenn „du fortfährst, sträflich; das Bedürfnis der Zeit ist, „daß du schweigest. Vor achtzehn Jahren, da du auf-

*) Man sehe in der Abhandlung über Glauben und Wissen S. 107. die witzige und humane Anmerkung über das, was dort das Büületin meiner Gesundheit genannt wird.

„tratest, waren Wir noch nicht. Du sprichst viel„leicht, du habest uns den Weg bereitet, wir hätten „mancherley und viel von dir gelernet; wir hätten em„sig und eifrig alles, was du geschrieben, gelesen und „benutzt; nicht nur deine Gedanken, sondern auch dei„ne Worte, Wendungen und Gleichnisse uns unvertilg„bar eingeprägt; sie kämen uns, wenn wir schrieben, „unwillkührlich (obgleich göttlich bewußtlos) in die „Feder, vor allen unserem Schelling.*) — Es mag „seyn; auf keinen Fall sind wir gegen dich undankbar

*) Hätte ich den obigen Brief zu der Zeit, da er geschrieben wurde, öffentlich bekannt gemacht, so würde ich geglaubt haben, Herrn Hegel an dieser Stelle ausdrücklich ausnehmen zu müssen. Jetzt, da ich den dritten Abschnitt von Glauben und Wissen: Fichtesche Philosophie, aufmerksamer wieder gelesen habe, darf ich es nicht mehr. Fichte, und auch Kant, werden in diesem Abschnitte mit den Gebeinen meiner eben gesteinigten zwey jüngsten Aufsätze, und des etwas älteren Briefes an Fichte, erschlagen, wie die Philister ehmals von Simson mit einem glücklich ihm in die Hände gerathenen frischen Eselskinnbacken. Man weiß, es steckte ein Backenzahn in diesem, der heimlich eine Quelle war, und den Helden tränkte. Uebrigens muß man Herrn Hegel die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß er sich vor Jacobischer Art und Kunst zu hüten weiß; und eben so wenig würde er, wenn man das Renomieren und Schimpfen ausnimmt, aus seinem Vortrage als ein Schüler Schellings zu erkennen seyn. Man kann

„gewesen: wir nennen dich noch bis auf diese Stunde „g e i s t r e i c h, und wiederholen es mit sonderbarem „Wohlgefallen; Wir haben sonst für dich gezeugt öf„fentlich und ins Geheim, in unseren Schriften, auf „unseren Lehrstühlen, in unserm vertraulichsten Um„gange und Briefwechsel; alles ohne Wandel und Un„terlaß so lange — wir, Erst dir folgten; hernach „dich begleiteten, neben und mit dir gingen: Aber nun „sind W i r voraus, wissen mehr, besser, und g a n z „a n d e r s, als du je gewußt hast, du Armseliger! „Lerne von uns, bekenne dich zu uns! Weigerst du „dich des, so müssen wir aus gewissen, und so lieb „uns die durch uns allein sich aussprechende Wahrheit „und Gottseligkeit ist, dich verläugnen, und von dir „sagen und schwören: wir haben diesen Menschen nie „gekannt! Nie haben wir dann auch von dir i n d e r „T h a t etwas gelernt. Was von dir zu lernen war „— **ist** Nichts: Also **war** es auch Nichts. Sie„he, wie diese Hand sich umwendet, bist du nicht „mehr; alles ist vertilgt und ausgelöscht, womit du wäh„nen möchtest, dich vor uns zu rühmen. Füge dich, „schicke dich in die Zeit! Wo nicht .... Auf denn, „Genossen; der Vermeßne widerstrebt! Auf wider den

daher mit Zuversicht annehmen, daß Herr Hegel bey Abfassung der Abhandlung über Glauben und Wissen die Feder geführt hat.

„Verführer, den Lästerer und Lügner, den eben so fei-
„gen als boshaften Widersacher des allein wahren Wah-
„ren, des allein schönen Schönen, des allein göttlich
„Göttlichen, des allein heilig Heiligen! Hinaus mit
„dem Verräther, daß wir ihn steinigen!"

Ich frage jeden Vernünftigen und Billigen, der sich mit hinlänglicher Unpartheilichkeit in eine fremde Lage zu versetzen weiß, ob die vorgestellte Beschaffenheit der Sache, die Totalität und der Universalzusammenhang der Umstände, es wohl zuließen, daß der zu Bestrafende auf dem gemeinen stillen Wege Rechtens zur verdienten Strafe gelangte. Ein außerordentlicher Rechtsgang mußte hier nothwendig eintreten. Und auch dieser ist ja üblich genug; er ist der den hohen Häuptern und Gewalthabern aller Art von jeher eigenthümliche und allein gefällige gewesen. Nie mochten diese ihr Recht und seine Vollziehung auf dem langsamen, sclavischen und mechanischen Wege der Instruktion suchen und vielleicht nicht finden; sondern herzhafter konstruirten sie es jedesmal sich selbst unmittelbar aus freyer Faust, durch Krieg — oder Steinigung. Die Proceßordnung des außerordentlichen Rechtsgangs heißet Tactic. Ihre Kenntniß und genaue Beobachtung ist von der größten Wichtigkeit. So muß nach derselben bey einer

rechtmäßigen Steinigung, wie die eben vorgestellte, die Procedur ihren Anfang nehmen mit bösem Gerücht; mit einem undeutlichen verworrenen Gemurmel von Vergehungen, geheimen Sünden, verborgenen Lastern und gefährlichen Absichten des bis dahin in so gutem Ruf gestandenen Mannes; es muß verlauten hie und da, er solle vorgeladen, ins Verhör gezogen werden; einzelne Puncte der vermuthlichen Anklage müssen erscheinen, und in Umlauf gebracht werden mit bedenklichen Zweifeln, wie der auf einmal so verdächtig gewordene Mann sich über diesen und jenen Vorwurf wohl verantworten werde. Hierauf, über dies alles nur noch mehr wüstes und verworrenes Gemurmel, und es ist genug. — Denn nun, plötzlich, bedarf es schon keiner Untersuchung mehr. Mit einem wilden Geschrey: daß allein groß sey die Diana der Epheser! entbrennt Aufruhr wider den Aufrührer. Woher der Aufruhr, wenn nicht von ihm? Was da tobet und wüthet und schmähet und Zeterschreyet; es ist sein Toben und Wüthen und Schmähen und Zeterschreyen. Stille und Friede und Freundschaft herrschten überall, wenn nur Er nicht wäre: hinweg mit dem Zerstörer!

Das Begreifen seines Schicksals ist ein treffliches Mittel der Ergebung in dasselbe, und ich habe

mir, wie Sie sehen, das meine vollkommen deutlich zu machen gewußt. Darum kann es mir auch nicht in den Sinn kommen, weder es zu lästern noch mich ihm zu widersetzen. Sogar, mein lieber Köppen — unter uns gesagt! — mir ist nach meiner Steinigung viel leichter um das Herz. Es drückte mich nehmlich jedesmal, und peinigte mich, wenn ich mich in Beziehung auf die Lehren der Schule des allein wahren Wahren öffentlich zu äußern und als ihren Gegner darzustellen genöthigt sah. Fortdaurend hatte diese Schule mir Achtung und Zuneigung bewiesen; eine Zuneigung, die mir um so schmeichelhafter seyn mußte, da sie wegen der mit ihr verknüpften Duldung meiner den Grundlehren der Schule geradezu widersprechenden Behauptungen, einzig in ihrer Art war. Eine Ehre ist allemal der andern werth. Es kommt aber noch mehr in Betrachtung, was ernsthafter und entscheidender ist. Wer möchte den Muth haben, oder, wenn auch starke Gründe dafür reden, ihn gern in sich erwecken, Beweise der Achtung, des Wohlwollens und Vertrauens durch Kränkungen zu erwiedern, die der Gekränkte nun, wegen jener Beweise, die er laut und öffentlich gegeben, verhindert würde, nach dem ganzen Umfange seines Gefühls und so schnell und stark als sein Bedürfniß es verlangte, zu vergelten? Jedem wohldenkenden Manne muß es unerträglich seyn, sich

selbst in einem Vortheil, den Gegner in einen Nachtheil dieser Art zu wissen; sein Verhältniß muß ihn drücken, überall ihn hemmen; er muß wünschen dieser Bande los zu seyn. Eine solche Erlösung ist mir nun geworden; und was meine Zufriedenheit vollkommen macht: Kant und Fichte sind zugleich mit mir ausgestoßen und in den Bann gethan. Wir sind in einer und derselben Missethat verbrüdert, ganz gleiche Sünder und des Todes schuldig. Eine Verschiedenheit in der Hinrichtung ergiebt sich nur zufällig aus Nebenursachen.

Köstlich ist es zu lesen, wenn man die, freylich etwas sauere, Mühe des Verstehens, und den Verdruß überwunden hat, aller Geduld und angewandten Mühe ungeachtet, dennoch anfangs mehrere Seiten hintereinander und auch hernach hie und da nichts verstehen zu können — köstlich ist es dann zu lesen, wie die drey Sünder in der Einleitung vorläufig abgehört, summarisch konfrontirt, und indifferenzirt werden. Sie integriren und differenziren wie die drey Dimensionen des Körpers. Die Kantische ist „die objektive Dimension;" die Jacobische „die subjektive;" und die Fichtesche „die Synthesis beyder." *). Durch uns und in uns sind die bis-

*) s. S. 14. und 17. diese Dimensionen heißen auch Seiten: Seiten des Eudämonismus, des Realismus

her zerstreuten Sünden des philosophischen Universums in einander gegangen und zu Einer Substanz geworden; sie haben mit einander und zusammen durch uns und in uns „ihre Vollkommenheit, ihren vollendeten Ausdruck gewonnen." Beym Lichte besehen ist die dreyeinige Kantisch - Jacobisch - Fichtesche Philosophie „nichts als vervollständigte und idealisirte empirische Psychologie, Lockeanismus, Eudämonismus, Aufklärerey in ihrer Blöße." Es bilden aber die drey Personen in jener Dreyeinigkeit, als so viele verschiedene Functionen, unter sich „die Totalität der für das Princip möglichen Formen." (S. 14. besser noch, S. 186.) Das Princip ist — die Unvollkommenheit selbst. Unvollkommenheit an der objektiven Seite in der ersten Person; Unvollkommenheit an der subjektiven in der zweyten; und consequente Unvollkommenheit der Synthesis beyder in der dritten. Diese drey Unvollkommenheiten zusammen machen eine Vollkommenheit der Unvollkommenheit aus; mit ihnen ist die ganze Sphäre der Unphilosophie beschrieben und geschlossen.

Das gemeinschaftliche Unvollkommenheits-Princip, das sich in jedem der obigen Brüche ganz dar-

der Endlichkeit, des unächten Idealismus, der falschen Philosophie.

stellt; das Grundprincip aller Un- und- Afterphiloso-
phie überhaupt, besteht (S. 12. 14. 16.) „in dem
„Setzen des absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und
„Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem
„und Uebersinnlichen, und — des Jenseitsseyns des
„wahrhaft Reellen und Absoluten." Dieses Setzen
des Jenseitsseyns ist von der dreyeinigen Philoso-
phie zuerst mit klarem Bewustseyn geschehen, und da-
für der Name Glaube von ihr angenommen worden.
Mit diesem Glauben hat sie ausdrücklich und offenbar
(S. 4.) „das Nichtseyn der Vernunft anerkannt,
und ein besseres als sie ist, als ein Jenseits außer
und über sie gesetzt." Es bleibt ihr daher (S. 16.
auch S. 4.) „eine nur in Endlichkeit versenkte und der
Anschauung und Erkenntniß des Ewigen sich entschla-
gende Vernunft." Den unendlichen leeren Raum des
Wissens, der ihr durch das für das Erkennen leer ge-
lassene Ewige entsteht, weiß und vermag sie mit nichts,
als mit der Subjektivität des Sehnens und Ahndens
zu erfüllen, da sie in ihrem perennirenden Unvermö-
gen, in ihrer Beschränktheit (S. 18.) „nicht weiß,
sich über die Schranke in das sich selbst klare und sehn-
suchtslose Gebiet der Vernunft zu erheben." Auf diese
Weise wird in dieser ungöttlichen Philosophie — wel-
che, dreyeinig, (S. 18.) „nicht auf die Erkenntniß
Gottes sondern nur des Menschen ausgeht, und die

Endlichkeit heiligt, da doch die wahre Heiligung eben diese Endlichkeit vernichtet — was sonst für den Tod der Philosophie galt: daß die Vernunft auf ihr Seyn im Absoluten Verzicht thun sollte, sich schlechthin daraus ausschlösse und nur negativ dagegen verhielte; nunmehr der höchste Punkt der Philosophie, und das nicht Seyn der Aufklärung, durch das Bewußtseyn über dasselbe, zum System."

Daß eine Philosophie, welche der Tod der Philosophie ist, von der Philosophie zu Tode gebracht und noch eben zur rechten Zeit vernichtet werde, ist im strengsten Sinne philosophisch gerecht. Die dreyeinigen Erfinder selbst jenes Todes werden nichts dawider haben können. Sie werden vielmehr, man darf es ihnen zutrauen, eines so rühmlichen und verdienstvollen Unterganges sich erfreuen. Kann nicht jetzt, da sie die Totalität des Irrthums in sich beschlossen haben, die Welt mit einem Mal davon befreyt werden? *) Sie sterben als Erlöser der Menschheit. Ihr

*) Dieses wird in dem Aufsatz über Glauben und Wissen ausdrücklich verheißen, S. 186. Die Stelle ist zu merkwürdig, um hier nicht wörtlich noch einmal zu erscheinen. Der Leser wolle nur nicht gleich ungeduldig werden, da schon auf der vorigen Seite (185.) angefangen werden muß: Herr Hegel ist überall so zusammen-

Ihr Gesamttod ist der rühmlichste der sich gedenken läßt.

menhängend, daß es unmöglich ist etwas einzeln aus ihm herauszuheben. Hier also die ganze Stelle:

„Nachdem auf diese Weise durch die Totalität der betrachteten Philosophieen, der Dogmatismus des Seyns, in dem Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objektivität in die Metaphysik der Subjektivität umgeschmolzen, und also der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphysik, durch die ganze Revolution der Philosophie zunächst nur die Farbe des innern, oder der neuen und modischen Cultur angezogen, die Seele als Ding, in Ich als praktische Vernunft, in Absolutheit der Persönlichkeit und der Einzelheit des Subjekts — die Welt aber als Ding, in das System von Erscheinungen, oder von Affektionen des Subjekts, und geglaubten Wirklichkeiten, das Absolute aber als ein Gegenstand und absolutes Objekt der Vernunft, in ein absolutes Jenseits des vernünftigen Erkennens sich umgewandelt; und diese Metaphysik der Subjektivität, während andere Gestalten derselben auch selbst in dieser Sphäre nicht zählen — den vollständigen Cyclus ihrer Formen in der Kantischen, Jacobischen und Fichtischen Philosophie durchlaufen, und also dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen ist, nehmlich das absolut Setzen der einzelnen Dimensionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derselben zum System, vollständig dargestellt und damit das Bilden beendigt hat, so ist hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt, denn, wie die Vollendung der schönen Kunst, durch die Vollendung der mechanischen Geschicklichkeit, so ist auch die reiche Erscheinung der Philosophie durch die

Aber auch dieser Stolz sollte uns nicht bleiben. Nachdem wir sattsam mit und durch einander dividirt, multiplicirt, von einander subtrahirt, und in einander wieder summirt worden, finden wir uns am Ende, mit Hülfe eines Gleichnisses, plötzlich — nur in „Fledermäuse" verwandelt, „die (wie bekannt) weder „dem Vogelgeschlecht, noch dem Thiergeschlecht, weder der Erde, noch dem Himmel angehören." Und nicht einmal genießen die unglücklichen Fledermäuse eines freyen Fluges, zwischen Tag und Dunkel jede ihres Weges, sondern sie erscheinen auf einander gespießt mit „dem Pfahl des absoluten Gegensatzes, den sie un„beweglich in sich eingeschlagen tragen müssen." So zusammengespießt hält sie der wahre Vogel, der zugleich ein wahres Thier ist (und sich dies, als das Interessanteste nicht nehmen läßt) in seinen ge-

Vollständigkeit der Bildung bedingt, und diese Vollständigkeit ist durchlaufen."

Hierauf folgt noch am Schlusse S. 188, daß wir unter uns dreyen (vornehmlich aber doch Kant und Fichte, die deswegen mit der wahren Philosophie „unmittelbarer zusammenhangen") den spekulativen Charfreytag, der sonst historisch war, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wieder hergestellt haben, „aus welcher Härte allein, weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatischen Philosophieen, so wie der Naturreligionen verschwinden muß, die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freyheit ihrer Gestalt auferstehen kann, und muß.

waltigen Klauen: ein doppelter Adler, mit Nahmen, Identität des Endlichen und Unendlichen, des Zeitlichen und Ewigen, des Seyns und Nichtseyns. Er schwebt „in der absoluten Mitte;" faßt mit dem einen seiner goldenen Schnäbel das Objekt, mit dem andern das Subjekt; indifferenzirt im Herunterschlingen beyde, und verdauet sie in dem alle Endlichkeit verzehrenden, das Bedingte absolut unbedingenden Unendlichen seiner Eingeweide zum absolut Absoluten. Doch im Grunde und nach der wahren Wahrheit nimmt er eben so wenig etwas zu sich, als er etwas von sich giebt; er bleibet ewig nüchtern und ewig gesättigt; absolut Eins in ihm ist, was da frisset, und was da gefressen wird. Erzeugend ist er. Er erzeuget aber nur seine Doppelheit; und weil er nothwendig doppelt ist, so erzeuget er sie in der That auch nicht. Weder aufwärts noch niederwärts, weder diesseits noch jenseits schauen seine zwey gleichgekrönten Häupter, sondern, ihren absolut entgegengesetzten Richtungen zufolge, ewig nur gerade vor sich hin, zwiefach und einfach zugleich von der absoluten Mitte aus. Es strecket aber, bald das eine, bald das andere Haupt sich etwas vorwärts: Dadurch werden alle Dinge, die alle sind Dinge des Undings, der Endlichkeit, die gesammte Schöpfung. Der Fraß entstehet so dem Fressenden, das Fressende dem Fraß.

Und zu sich selbst spricht das unendliche Doppelwesen, das da nicht ist ein doppeltes: Ich bin der ich Nicht bin, und werde seyn der ich nie seyn werde.

Zu den Verwandelten aber, indem das Wesen aller Wesen, der alleinige Doppelaar, sie aus seinen Klauen in den Abgrund sinken läßt, erschallet eine Stimme. Die Stimme spricht: Ihr habet euch stinkend gemacht vor dem Ewigen durch eure mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft, die nur Verstand ist, und darum ein besseres als sie ist, als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich zu setzen, das verächtliche Bedürfniß fühlt. Blindlings stürztet ihr in die Grube, die der Verstand allen Menschen gräbt, indem er sie, erst zum Eudämonismus, dann zum Götzendienst versucht. Ihr hättet ihm widerstehen, ihn vernichten sollen; dieses ist der erste Schritt zur Weisheit. *) Denn der Verstand stellt alles auf den

*) Die Schellingische Annihilation des Verstandes ist eine vollkommne. Eben dadurch erhebt sie sich über „die Unvollkommenheit der Kantischen Annihilation des Verstandes," (Gl. und Wissen S. 70.) und über jede unvollkommne Philosophie. Denn „das Erste der Philosophie ist, das absolute Nichts zu erkennen, wozu es die Fichtische Philosophie so wenig bringt, so sehr die Jacobische sie darum verabscheut." (Ebend. S. 159.) Zur Stra-

Kopf, das ist seine Natur: einen Gott oben und die Vernunft unten. Umgekehrt, und es wird der Himmel und der allein wahre Gott daraus: ein seliger Genuß der ewigen Anschauung, die höchste Seligkeit als Idee konstruirt. Wegen jener bösen Natur des Verstandes wird argen Menschen das Galimathisiren des Vernünftigen so leicht; denn das Reinvernünftige, im Verstande abgespiegelt, stellt sich immer als ein lächerliches, oft als ein abscheuliches Zerrbild dar. Zertrümmern muß man ihn, den gotteslästerlichen Spiegel auf der Schwelle des

se sind dafür beyde „in dem der Philosophie entgegengesetzten Nichts." (Ebend.) Die Schellingische Philosophie erhält nun ein entschiednes Uebergewicht. Durch die vollkommne Annihilation des Verstandes verliert der Satz des Widerspruchs seine gesetzgebende Kraft. Jeder nach dem Gesetze des Widerspruchs verlorne Prozeß wird bey der Appellation an die Vernunft gewonnen. Die wahre Philosophie vertilgt schlechthin „das Entweder, Oder, was ein Prinzip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte." (Ebend. S. 160.) Spricht nun der Verstand: Entweder gereimt oder ungereimt, Eins oder nicht Eins, es giebt kein Drittes; so antwortet die Vernunft: Nein, es giebt ein Drittes und keinen absoluten Widerspruch. Die wahren Philosophen sind überall keine Logiker, denn mit der Annihilation des Verstandes muß angefangen werden; so lange noch ein Atom von ihm übrig bleibt, so bleibt ein

Heiligthums.*) Ihr habt es nun erfahren: ein unerkennbarer Gott jenseits der Grenzpfähle der Vernunft, ist ein Grund-Irrthum und eine Grund-Albernheit; dieser Gott ist nicht. Umsonst verweiset ihr sehnsuchts- und wehmuthsvoll auf ihn in einem Glauben, der, an sich vernunftlos, vernünftig darum von euch genannt wurde, weil in ihm euere auf absolute Entgegensetzung des Endlichen und, Unendlichen sich einschränkende Vernunft ein Höheres über sich erkannte, aus dem sie sich ausschloß, und, mit diesem Ausschließen ihre eigene Leerheit und eine fixe Unbegreiflichkeit setzte. Mit der oberflächlichen Farbe eines solchen Uebersinnlichen geschmückt, oder vielmehr eure absolute Sinnlichkeit damit an einer oder anderer Stelle nur antünchend, standet ihr, mit eu-

Diesseits und Jenseits, ein unaufgelöster Widerspruch zwischen dem Endlichen und Unendlichen, dem Zeitlichen und Ewigen; es bleibt Dualismus, eine Natur, und das dumme Ding jenseits der Natur, Gott.

*) „Eine Idee ist, insofern sie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil sie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann." (Gl. und Wissen S. 80.) Dieser Verwandlungsprozeß geschieht durch, das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung desselben in Verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird." (Eb. S. 101.)

rem Verweisen im Glauben auf ein Höheres armselig da, wie gemalte Heiligenbilder, der Gemeinheit Thränen auf den Wangen eurer gemeinen Gesichter, die dummen Augen gen Himmel gerichtet und ein wehmüthiges Ach Gott! im Munde — unvermögend und zu feig euch zu der über Sehnsucht und Wehmuth erhabenen Göttlichkeit selbst zu erheben, und die allein wahre Wahrheit, das Eins des Endlichen und Unendlichen, die absolute Mitte zu euerem Eigenthum und ewigen Erbe zu machen. Was die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag, ist nicht das Wahre. Die Privation des Wahren und allein Wesenhaften sahet ihr für das Wahre und Wesenhafte selbst an, und klagtet, daß ihr einer Privation privirt werden solltet. Habt ihr dabey nach Schönheit, Sittlichkeit, Verstand und Glückseligkeit gestrebt: es war eitele Mühe! Da solche Schönheit nie ohne Häßlichkeit, solche Sittlichkeit nie ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, solcher Verstand, der dabey vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabey mitspielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieses nicht ohne Verächtlichkeit seyn kann — Hinab darum mit euch dreymal Häßlichen, dreymal Niederträchtigen, dreymal Platten, Gemeinen und Verächtlichen; euer nächtliches Wesen ist dem nun anbrechenden ewigen Tage ver-

haßt; seine Feindschaft gegen euch ist gleich der euren gegen ihn. *)

*) Ich habe für unnöthig gehalten, in der Rede an die Verwandelten, jedem Ausspruch die Seitenzahl, wo er sich befindet, beyzusetzen, da man sie alle in der kurzen, nicht volle neunzehn Seiten betragenden Einleitung, leicht zusammen finden wird. Besser ich lege einen Theil des gemeinen Hegelschen Zusammenhanges selbst dem Leser in folgender Stelle, die einen großen Theil der oben zusammengezogenen Aussprüche enthält, und zugleich ein hervorstechendes Beyspiel von den ästhetischen Kräften des Verfassers giebt, vor Augen. Ihren Vortrag erheitern die Kunst, ein Künstler, und ein Kunstwerk mit seinem Betrachter, in drey Gleichnissen, und zwar aus einer solchen Fülle der Fantasie, daß das mittlere Gleichniß, sich selbst nicht genügend, in sich selbst noch ein zweytes, das vortreffliche von den Fledermäusen, hervorbringt. Einige auch hier sich einstellende Beschwerlichkeiten der Wort- und Gedankenfügung, hat der oben im voraus ertheilte Begriffsinhalt, so gut als weggeräumt, und ich denke, man wird nun alles mit Vergnügen lesen können.

„Da der feste Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philosophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft ist, so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen; dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt; nehmlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft; nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Focus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden über-

Es bleibt aber nicht dabey. Wir werden wie-
der herauf geholt, und vom Pfahl gezogen, um aus-

sinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunst aufs Portraitiren eingeschränkt, ihr ideaлisches darin hätte, daß sie ins Auge eines gemeinen Gesichts noch eine Sehnsucht, in seinen Mund noch ein wehmüthiges Lächeln brächte; aber ihr die über Sehnsucht und Wehmuth erhabene Götter schlechthin untersagt wäre darzustellen, als ob die Darstellung ewiger Bilder nur auf Kosten der Menschlichkeit möglich wäre, so soll die Philosophie nicht die Idee des Menschen, sondern das Abstraktum der mit Beschränktheit vermischten empirischen Menschheit darstellen, und den Pfahl des absoluten Gegensatzes unbeweglich in sich eingeschlagen tragen, und, indem sie sich ihre Eingeschränktheit auf das Sinnliche deutlich macht, sie mag dies ihr Abstraktum analisiren, oder auf die Schöngeisterische und rührende Weise ganz lassen, sich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Uebersinnlichen schmücken, indem sie im Glauben auf ein Höheres verweist. Aber die Wahrheit kann durch ein solches Heiligen der Endlichkeit, die bestehen bleibt, nicht hintergangen werden, denn die wahre Heiligung müßte dasselbe vernichten; wenn der Künstler, der nicht der Wirklichkeit, dadurch, daß er die ätherische Beleuchtung auf sie fallen läßt, und sie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, sondern nur die Wirklichkeit an und für sich, wie sie gewöhniglich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das eine noch das andere zu seyn, darzustellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnsucht und Sentimentalität flieht, und allenthalben der Gemeinheit Thränen auf die Wangen mahlt, und ein ach Gott! in den Mund giebt, wodurch seine Gestalten freylich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus sich richten, aber wie die Fledermäuse, weder dem Vögelgeschlecht, noch dem Thiergeschlecht, weder der Erde, noch dem Himmel angehören, und solche Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, solche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und

führlicher noch einmal gegen einander gehalten, und auch mit dem Pfahl, an den wir uns selbst auf einan=

Niederträchtigkeit, solcher Verstand, der dabey vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabey mitspielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieses nicht ohne Angst und Feigheit, beydes nicht ohne Verächtlichkeit seyn kann; eben so wenig kann die Philosophie das Endliche und die Subjektivität, wenn sie sie als absolute Wahrheit nach ihrer Weise in Begrifsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß sie dieselbe mit Unendlichem in Beziehung bringen; denn dieses Unendliche ist selbst nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als solches verschwindet, so gilt dies für grausames Seciren, das den Menschen nicht ganz läßt, und für ein gewaltthätiges Abstrahiren, das keine Wahrheit, besonders nicht praktische Wahrheit hat, und eine solche Abstraktion wird begriffen, als schmerzerregendes Wegschneiden eines wesentlichen Stückes von der Vollständigkeit des Ganzen; als wesentliches Stück aber wird erkannt, und als ein absolutes An=sich, das Zeitliche und Empirische, und die Privation; es ist, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunstwerks sieht, wenn das ganze Werk seinen Augen enthüllet wird, darüber klagte, daß er der Privation privirt, die Unvollständigkeit verunvollständigt worden sey. Das endliche Erkennen ist ein solches Erkennen eines Theils und eines Einzelnen; wenn das Absolute zusammengesetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, so würde die Abstraktion vom Endlichen allerdings ein Verlust seyn; aber in der Idee ist Endliches und Unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als solche verschwunden, in so fern sie an und für sich Wahrheit und Realität haben sollte; es ist aber nur das, was an ihr Negation ist, negirt worden, und also die wahre Affirmation gesetzt. Das höchste Abstraktum jener absolutgemachten Negation, ist die Egoität, wie sonst das Ding die höchste Abstraktion der Position; eins wie das andere ist selbst nur eine

der gespießt haben sollen, verglichen zu werden. Doch ist die Hauptsache in Absicht des Pfahls, nicht sowohl seine Vergleichung mit uns als mit dem wahren Vogel, der sich nicht in ihn spießen, sondern ihn auffressen und vor unsern Augen verdauen wird.

Ueber diesen zweyten Auftritt, in welchem ich, wenn auch nicht als die Hauptperson erscheine (denn keiner von uns dreyen ist es, wir sind gleich) doch vornehmlich gemeint bin und weit die längste Rolle habe, so daß ich, nachdem ich aufgetreten bin, gar nicht wieder zum Abtreten gelange, von Pagina 63 an bis Pagina 188, behalten Sie noch einige Anmerkungen zu gut. Ich habe mich in diesem Briefe schon über einen Posttag hinweggeschrieben; ich wag es nicht über den zweyten, in die vierzehn Tage hinein. Sehen Sie unterdessen nach, wenn Sie es nicht schon gethan haben, und zwar auf das genaueste und pünktlichste, wie die in dem Aufsatze über Glauben und Wissen gegebenen Beyspiele meines und Ihres falschen Citirens beschaffen sind. Die-

Negation des anderen; reines Seyn, wie reines Denken, — ein absolutes Ding und absolute Egoität sind gleicherweise die Endlichkeit zu einem Absoluten gemacht, und auf dieser einen und selben Stufe stehen, um von den andern Erscheinungen nicht zu sprechen, Eudämonismus und Aufklärerey, so wie Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie zu deren ausgeführterer Gegeneinanderstellung wir jetzt uns wenden."

ser Vorwurf allein darf nicht unbeantwortet bleiben. Wenn keine Druckfehler eingeschlichen sind, so weiß ich, daß er unverantwortlich ist, und in jedem besonderen Falle die vorsätzliche Schikane muß augenscheinlich gemacht werden können. *) Verdrüßlich ist die Arbeit,

*) Bey der vorgeblich falschen Citation, welche Hr. Hegel (Glauben und Wissen S. 121.) als hauptsächliches Beyspiel anführt, „bis zu welchen hämischen Ver„drehungen der blinde Haß gegen das Vernichten „der Zeitlichkeit und der heilige Eifer für die gu„te Sache der wirklichen Dinge treibt," hat Köppen in seiner Widerlegung die Schelling-Hegelsche Selbstwiderlegung vernachlässigt. Es gilt die Behauptung, daß die Vernunftideen im Kantischen Systeme keine Realität haben. Hr. Hegel schlug bey Kant nach, und fand, daß wir hämisch verdreht hatten. Wir schlagen bey Hr. Hegel nach, und finden bey ihm folgende Aussagen. „Nach Kant hat die höchste Idee nicht zugleich Realität." (S. 4.) „Die Kantische Philosophie geräth beyläufig auf Ideen, welche sie bald genug als bloße leere Gedanken fallen läßt," (S. 22.) „Die leere Einheit als praktische Vernunft soll wieder konstitutiv werden, aus sich selbst gebähren und sich einen Inhalt geben; die Idee der Vernunft wird am letzten Ende wieder rein aufgestellt, aber wieder vernichtet, und als ein absolutes Jenseits in der Vernunftlosigkeit des Glaubens, als ein leeres für die Erkenntniß gesetzt." (S. 42.) „Daß die Vernunft als reine Einheit ohne Anschauung leer ist, erkennt Kant durchaus und allenthalben." (S. 42.) „Die Kantische Auflösung der dynamischen Antinomien ist eine

die ich Ihnen zumuthe, aber nicht schwer, da alle meine Belege klar und entscheidend sind, und ich nichts, als Kantische Lehre, vorgetragen habe, was ich nicht durch solche ganz vollkommene Belege doppelt und dreyfach zu rechtfertigen im Stande war. Eine ganz eigene Verkettung von Umständen hat es mir möglich gemacht, und konnte allein es mir möglich machen, die wenigen Bogen meines Aufsatzes so auszurüsten, wie sie ausgerüstet sind. Ohngefähr zehn Jahre lang stand ich da, der einzige Antikantianer meiner Art; denn, verglichen mit den andern Gegnern dieser Schule, war ich selbst Kantianer. Meine Einwürfe wider den transscendentalen Idealismus in dem Gespräche David Hume, und die besondere Erörterung desselben in der Beylage, die zehn Jahre später so oft angeführt und so nachdrücklich gelobt worden ist, machten, zu der Zeit ihrer Erscheinung, keinen merklichen Eindruck. Eben so ging es den in demselben Geist verfaßten Abhandlungen und Zusätzen in der neuen Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza. Die Kantische Philosophie gewann immer mehr Anhänger, und erhob sich zu einer fast unumschränkten Herrschaft. Unter solchen Umständen blieb mir wider das Zagen des Mistrauens ge-

vollkommene Zertretung der Vernunft, über welche der Verstand seinen Jubel hat, indem er sich als das Absolute dekretirte." (S. 47.) u. s. w.

gen mich selbst keine andere Hülfe, als mir eine über alle Zweifel erhabene Gewißheit zu verschaffen, daß ich, nicht allein das System, sondern auch die Ueberzeugung des Erfinders und seiner Jünger von der Wahrheit und Unwiderleglichkeit desselben ganz durchschaue. Durch- und aus- gerechnet im strengsten Sinne habe ich in dieser Absicht die Kantischen Hauptwerke mehr als einmal, bis ich durch vollendete Gleichungen mich in einen solchen zuverlässigen Besitz der alle Produkte producirenden Hauptfactoren des gesamten Inhalts gesetzt hatte, daß ich nun ohne Mühe, auf die verschiedenste Weise und so oft ich wollte, aus diesem jene, und aus jenen diesen heraus und wieder hinein rechnen konnte. Einen Auszug dieser vieljährigen Arbeit giebt der Aufsatz in den Reinholdischen Beyträgen; und nichts in der Welt kann lächerlicher seyn, als das Schreyen, Schmähen, Poltern und Pochen, u. s. w. u. s. w. das die Herren Schelling und Hegel darin gelesen haben wollen. Wirklich zu lesen ist da nichts als der heitere Muth und Ton eines Mannes, dem seine Materie geläufig ist, dem sie, unter der Behandlung, zum Spiel wird, daß er mit Leichtigkeit mannichfaltig sie wendet, ausführt und darstellt. Aber eben diese Mannichfaltigkeit der Wendungen, diese wiederholte Entblößung und zergliedernde Darstellung eines Grundirrthums, den das Schellingische System

mit dem Kantischen gemein hat, ist das Bittere und Böse, das Schreyende und Zeterschreyende, was der heillose Aufsatz in den Beyträgen thut, und die Kapucinade im Taschenbuch, böslicher Weise, nur noch mehr unter die Leute zu bringen wahrscheinlich gesonnen ist. Hätten jene Vorwürfe auch nur einigen Grund, so wäre damit allein schon alles wider mich entschieden; ich brauchte nicht erst gerichtet zu werden, ich wäre schon gerichtet durch mich selbst. Denn wo Wahrheit ist, da ist Ruhe; wo keine Ruhe ist, sondern lauter Ungestüm, da ist zuverlässig keine Wahrheit. Freudig mag ich dies bekräftigen. Mit dem ersten mir im Bewußtseyn gebliebenen Gedanken habe ich die Wahrheit gesucht, und später ihr nachgetrachtet mit allen meinen Gedanken; aber wie damals nicht, so auch zu keiner folgenden Zeit aus einer nur eitelen Begierde mich mit ihr, als mit etwas von mir entdecktem, oder das aus mir selbst zuerst hervorgegangen wäre, blos zu schmücken. Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre. Fülle sollte sie geben meiner Leerheit, Licht bringen in die mich umgebende Nacht, es tagen lassen vor mir und in mir, wie ich es in meinem Inneren mir verheißen fand. Ich ging aus von diesen Verheißungen, und war nicht gleichgültig in Absicht dessen, was zu meiner Erkenntniß kommen möchte, wenn es nur überall

Erkenntniß wäre. Jenes reinen Vorwitzes darf ich mich daher nicht rühmen, der, nach den Urtheilen der großen Männer dieser Zeit, der allein wahre Geist der Philosophie, so wie seine jedesmal nur täuschende, ins Unendliche hinaus sich verschiebende Befriedigung, ihre ganze Absicht ist; sondern des allein, daß ich mich gegen meine eigenen Vorurtheile mistrauischer als gegen keine andere, und im Prüfen überall unbefangener als die blos vorwitzigen Philosophen bewiesen habe. Es ist von diesen auch zu viel gefodert, wenn man sie unbefangen haben will. Ganz uninteressirt in Absicht des Objekts: muß nicht das Subjekt ihnen alles, und, wie die Unpartheilichkeit an jener Seite vollkommen, so die Partheilichkeit an dieser unendlich werden? — Vielleicht aber bringt die neueste Entdeckung hier einen Unterschied zu Wege, da, nach ihr, der reine Vorwitz nicht mehr auf eine höchst unvollkommene, blos zeitliche und vorübergehende, wirklich ihm ganz unadäquate, unreine Weise, wie bisher; sondern auf eine vollkommene, absolut ewige, auch ihm durchaus adäquate und ganz reine Weise befriedigt wird, und, so zu sagen, eine wirkliche Stillung desselben endlich zu Stande gekommen ist. Wird nicht jetzt die Unpartheilichkeit von Seiten des Objekts die Partheilichkeit an der Seite des Subjekts eben so verzehren und vernichten können, wie es

die absolute Unendlichkeit mit der absoluten Endlichkeit schon gethan hat?

Es heißt in der That so; und daß man die neueste Entdeckung nur auf die rechte Weise anzuwenden habe, um, zwischen den zwei Stühlen des Objekts und Subjekts, in der absoluten Mitte einer absoluten Indifferenz von beyden, den rechten Sitz zu finden; einen Sitz, auf welchem man sogleich den Furcht- und Hoffnungs-losen Göttern ähnlich werde, und das ganze Geheimniß ihrer Allgenugsamkeit, Gleichgültigkeit, Bedürfnißlosigkeit, unaussprechlicher Seeligkeit, Erhabenheit und Majestät erfahre.

Ich wünschte, mir erschiene von allem diesen, für's erste, nur einmal die Erhabenheit und Majestät allein! — Wie der bloße, reine Vorwitz, mit einer aus sich selbst erzeugten reinen Sättigung (müßte man auch noch so sehr die Kunst bewundern!) je Erhabenheit und Mejestät gewinnen könne, ist mir unbegreiflich. — Immer fällt mir die Fabel vom Frosche ein, und wie es noch viel weniger gelingen müsse, daß ein Mensch zum Gott sich blähe.

Leben Sie wohl! In der nächsten Woche hoffe ich eine zweyte schriftliche Lustreise zu Ihnen anzutreten.

den 16ten August.

Jacobi.

An Denselben.

Zweyter Brief.

Eutin den 21. August 1802.

Ich weiß nicht, mein liebster Köppen, ob Sie sich einer nicht empfindsamen Anekdote von einem Bienenvater aus Jean Pauls Hesperus erinneren, dem das Geheimniß der Dreyfaltigkeit so lange viel zu schaffen machte, bis er zu Nürnberg einen Dreyfaltigkeitsring mit der Inschrift antraf: Hier dieser Ring der weist, wie drey in einem heißt, Gott Vater, Sohn und Geist. Auf einmahl war ihm nun geholfen, und er sagte ohne Scheu, daß einer ein Vieh seyn müßte, wenn er es jetzt nicht begriffe.

Ein ähnliches aber noch viel größeres Glück ist Schellingen durch Auffindung der Linie:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

Abgekürzt:

A ———————————— B
C

widerfahren, die ihm zwar Anfangs auch nur als ein Bild erschien, unter dem man sich vorstellen, und an dem man begreifen könne; die aber gleich darauf das Bildliche von sich that, und als die Sache selbst, eine entschleierte Isis ohne jene bekannte und jetzt nicht mehr erhaben zu nennende Inschrift, sich darstellte.

Beugt man diese Linie von der absoluten Mitte C aus vorsichtig zum Ringe, so werden die zwey entgegengesetzten schon magnetisch identischen Pole auch absolut identisch, und man besitzt alsdann an dieser auf solche Weise zum Ringe gefügten Linie einen Talisman, der alles, was je von dem Salomonischen gerühmt worden ist, unendlich übertrift. Man stecke ihn nur an den wahren Finger, und man wird sehen das ganze Universum sich sogleich in Nichts verwandeln. Darum aber wird es doch keinesweges zu Nichts, sondern alles ist nun im Ringe, und wird in ihm erst wahres Universum, das ist, selbständige Natur. Der wahre Finger aber ist allein der große mittlere. Kant, dessen Princip der synthetischen Einheit nichts anders, als eben dieser von ihm aber nur implicite erfundene Ring ist, steckte ihn an den kleinen Finger,

und es konnte ihm nichts helfen.*) Fichte steckte ihn gar an den Daumen, und schlug diesen ein, das war vollends verkehrt.**)

Alle Erfinder apriorischer Systeme, wenn diese Systeme wirklich ganz a priori, Philosophieen wahrhaft aus einem Stück, seyn sollten, haben das Wort gesucht, durch welches von Ewigkeit her alle Dinge gemacht sind. Sie suchten es, um es in ihren eigenen Mund zu nehmen; mit ihrer Zunge seine Buchstaben von einander zu sondern, und es sich und andern vorzubuchstabiren, gerade so wie jedes andere buchstäbliche Wort. Vor Schelling aber standen sie mit einander (den einzigen Spinoza vielleicht ausgenommen) in dem Wahn, es müsse dieses Wort schlechterdings ein einsylbiges, ja die Einsylbigkeit selbst, und alles Zweysylbige, obgleich durch das Einsylbige bedingt, diesem absolut entgegengesetzt seyn. Sie bestanden hartnäckig darauf, und obgleich es sich bey ihrer Zungenarbeit immer zeigte, daß sie mehr Buchstaben im Munde hatten, als sich einsylbig aussprechen ließen; so wurde ihnen ihr Vorurtheil dadurch doch nicht verdächtig, sondern sie versuchten nur auf allerley Weise das Zuviel der

*) s. Glauben und Wissen, Abschnitt A, Kantische Phil. S. 22 — 62.

**) ibid. ibid. nebst dem dem Abschnitt C, Fichtesche Philosophie, S. 138 — 188.

Buchstaben künstlich zu verschlucken. Die wahre Methode dieses Verschluckens, meynten sie, wenn man sie entdeckte, würde die Entdeckung des wahren Wortes selbst, (der unbedingten alles bedingenden reinen Einheit und absoluten Allgemeinheit) einer jenseits aller Aposteriorität bestehenden unabhängigen Apriorität, also auch des einen und alleinen Grundes aller Dinge seyn.

Schelling, obgleich er frühe genug mit Spinoza bekannt wurde, verfiel doch auch in diese Versuche, und behauptete streng, die nothwendige Einsylbigkeit des ursprünglichen Wortes. Desto heller ist aber jetzt seine Einsicht in die nothwendige Zweysylbigkeit, in das 1 = 2, und 2 = 1 desselben geworden.

Wer nur Augen hat zu sehen, dem kann er nunmehr weisen und beweisen, daß eine ursprüngliche, producirende, ein Vieles und Mannichfaltiges begründende Einheit, unmöglich eine *reine* Einheit seyn kann; denn das einfache Eins bleibt ewig nur einfaches Eins. Ist also Zwey, so ist dieses Zwey nothwendig auch ein ursprüngliches Zwey. Nun kann aber *Zwey* nicht ursprünglich seyn, als Eins und noch einmal Eins: es gäbe alsdenn weder ein *absolutes* Eins, noch ein *nothwendiges* Zwey; überall kein Unbedingtes, folglich auch kein Bedingtes; überall nichts. Wenn

also beydes seyn soll, so muß in der Einheit ursprünglich Duplicität, Eins muß äqual Zwey, Zwey äqual Eins, und überall keine andere Einheit seyn als diese Aequalität, die eine absolute Identität, das allein Ursprüngliche und Ewige, das Seyn und Wesen an sich, mit einem Worte Alles in Allem — Selbstständige Natur ist.

Ich weiß nicht, ob der geistreiche Mann nur seine Zuhörer und Leser, oder wirklich auch sich selbst zum Besten hat, wenn er, als ob nur von einer Scharade die Rede wäre, das große Räthsel damit gelöst haben will, daß er uns sagt: das Wort des Räthsels ist: Selstständigkeit der Natur: die erste Sylbe heißt Wesen, oder Subjekt, oder Unendlichkeit; die letzte Form, oder Objekt, oder Endlichkeit; die mittlere, Aequalität, Identität, gegenseitige Indifferenz von beyden, Subjekt-Objektivität; dreysylbige Einsylbigkeit das Ganze.

Doch man beweiset uns ja auch, daß jenes Räthsel nur eine Scharade seyn konnte; daß es durchaus sich auflösen lassen mußte in ein bloßes Wort. Ist nicht unser Vermögen der Einsicht von unserem Vermögen selbst hervorzubringen durchaus abhängig; ist nicht jene diesem überall vollkommen gleich, und können wir

wohl irgend etwas anderes im eigentlichen Sinne selbst hervorbringen, als Worte, (Begriffe) Zeichen, (Bilder oder Gleichnisse) Gebärden, (Bewegung überhaupt)? Es ist also unwidersprechlich, wenn das Räthsel von dem Ursprunge und Bestehen der Dinge, deren Inbegriff wir Welt, Natur oder Universum nennen, menschlich gelöst werden sollte, mußte dieses Räthsel ein blos wörtliches oder figürliches seyn; alle Dinge mußten von Ewigkeit her wirklich hervorgebracht seyn durch ein Wort im eigentlichen Verstande, das sich schreiben und aussprechen, nachsprechen und nachschreiben ließe, mit immer gleichem Effekt. Das Räthsel mußte aber menschlich durchaus zu lösen seyn, wenn Philosophie, d. i. menschliche Vernunft sich behaupten sollte. Denn ist menschliche Vernunft nicht gleich der absoluten Vernunft, und ist absolute Vernunft nicht höchstes und alleiniges Princip, so daß alles aus ihr, und sie allein in Wahrheit alles ist: was könnte dann unter Vernunft überhaupt und was unter einer besonderen blos menschlichen verstanden werden?

So gewiß also Vernunft ist, und so gewiß, wenn nichts über ihr ist, auch nichts außer ihr, und wenn nichts außer ist, auch nichts unter oder neben ihr seyn kann: so gewiß sind Materie und Intelligenz, Objekt und Subjekt, Producirendes und Producirtes, Identität und Diversität Eines und Dasselbe, und die

absolute Vernunft ist nichts anders, als die absolute Indifferenz und Aufhebung jener Entgegengesetzten. Die Linie

A ———————— ———————— B
C

ist fertig; in ihr, mit ihr, und durch sie, ist die sich selbst und alles erschaffende Natur erschaffen. Jeder kann den Versuch selbst machen. Man stelle sich auf den Indifferenzpunkt C und wende sich nach A, so wird man im A zugleich das B (A = A) erblicken; man wende sich nach B, eben so im B zugleich das A, (abermals A = A) also zu beyden Seiten Duplicität in der Identität, und Identität in der Duplicität. Es giebt daher offenbar weder ein A als A, noch ein B als B, sondern nur lauter A = B, welches ist lauter A = A in C. Dieses C aber ist weder A noch B, weder A = B, noch A = A, sondern das alleinige von Objekt und Subjekt unabhängige bloße Ist, welches bloße Ist von einem ursprünglichen oder absoluten Seyn wohl unterschieden werden muß; denn dieses darf überall nicht als etwas das Realität und Wahrheit hätte, gesetzt, also noch weniger darf von demselben ausgegangen werden, es ist ein Unding; wohl aber muß ausgegangen werden von einem absoluten Ist, dem entgegengesetzten des Undinges Seyn, und zwar nothwendig. Alles Was ist, ist endlich, unwesen-

haft, vergänglich; es ist nicht, in sofern Es ist, und ist nur, in so fern es ist, bloß das Ist. Das bloße von allem Subjekt und Objekt ganz unabhängige und darum allein ganze, totale, absolute Ist, welches selbst ebenfalls und eben so wesentlich nicht ist, sondern nur gedacht werden muß als das selbstständige, eben so wenig aus sich heraus als in sich hinein tretende schlechterdings unbestimmte und unbestimmende Ist, ist das schlechthin Unendliche und Ewige, das allein Selbstständige und Reale, das Wesen aller Wesen, Eines und Alles; absolute Identität, absolute Totalität: Universum.

Wie die selbstständige Natur, die nur ein Werden eines Werdens, aber deswegen in Wahrheit auch kein Werden; nur ein Thun eines Thuns, aber darum in Wahrheit auch nichts weniger als ein Thun ist, sich von Ewigkeit zu Ewigkeit in ein Werden setze, dem der Philosoph nachzusetzen hat; und in einem Thun verharre, welches der Philosoph nach zu thun wissen muß; findet sich in Schellings erstem Entwurf zu einer Philosophie der Natur, und der darauf gefolgten Einleitung zu demselben ausführlicher und deutlicher schon dargelegt und entwickelt. Ich habe diese Schriften in diesen Tagen zum erstenmal gelesen, und bin von der Wahrheit der Schellingischen Aussage in dem Vorbe-

richt zu seiner Identitätslehre, (in dem zweyten Bande des zweyten Hefts der Zeitschrift für spekulative Physik) die ich ebenfalls erst jetzt, aber vor den beyden andern gelesen, vollkommen überzeugt worden, daß ihm zu der Zeit, da er sein System des transscendentalen Idealismus, und seinen Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, als zwey verschiedene von einander unabhängige Wissenschaften vor das Publikum brachte, die Totalität seiner Lehre, nehmlich das System der absoluten Identität, schon beywohnte. Es läßt sich die Wahrheit jener Aussage sogar demonstriren. Denn nach Schellings ausdrücklicher Behauptung in der Einleitung, geht die spekulative Physik auf das, was an dem Objekte nicht objektiv, so wie der transcendentale Idealismus auf das, was an dem Subjekte nicht subjektiv ist. Wenn also beyde da ankommen, wo sie ankommen wollen, so fallen sie, sich einander begegnend, in einander, und es bleibt nicht einmal eine Identität beyder, (denn so läge immer noch Verschiedenheit im Hinterhalt) sondern nur absolute Identität, Indifferenz an sich übrig = Vernunft = Universum.

In den älteren Philosophieen war die Frage von dem Etwas, worin es bestehe und woher es komme, von der Realität und ihrem Grunde. In der Schel-

lingischen Philosophie findet sich hierüber alles schon am Eingange ausgemacht; alle Realität mit ihrem Grunde, das Gesamte mit der Gesamtheit ist da, und die einzige augenblickliche Verlegenheit entsteht über dem Nichts, woher dieses komme und wodurch es bestehe. Im voraus erwiesen ist, daß alles Was ist, nichts ist, und daß von dem Seyn schlechterdings nicht ausgegangen werden darf. Woher also das Seyn = Nichts, welches die Natur zur Hälfte ausmacht, und wie der Leib ihrer Seele angesehen werden muß. Offenbar hat das Nichts aus der Realität hervorgehen müssen, denn aus dem Nichts kann auch selbst das Nichts nicht einmal hervorgehen. Aber auch aus der Realität hat es nicht hervorgehen können, weil aus der Realität unmöglich ihre Negation, weder als ein Zeitliches noch als ein Ewiges, je hat entspringen können. Es kann überhaupt nichts heraus treten aus dem Unendlichen, da kein Außer demselben vorhanden ist. Auch ist es wider die Natur des Nichts, daß es aus irgend etwas heraus trete und bestimmt hervor gehe. Es muß deswegen angenommen werden, was einige Kabbalisten schon geahndet und auf ihre Weise darzuthun gesucht haben, nehmlich, daß die unendliche Realität, das reine, durchaus homogene, ungetrübte Licht, sich zusammen gezogen, und dadurch in sich einen leeren Raum, die Finsterniß, erzeugt habe. In

diese Finsterniß ergoß sich nun das Licht; es entstand ein Mittleres, das, in ewiger Bewegung, Organisationen allerley Art, die mannichfaltigsten Verhältnisse von, wechselsweise, bald überwiegendem Licht, bald überwiegender Finsterniß, aus sich selbst entwickelte, und in sich selbst (sich selbst in sich selbst nur aus und einathmend) beschloß. Bey Schelling geht die Sache freylich etwas anders zu, aber dies gemeinschaftliche bleibt: daß alles was ist, $1 - 1 + 1 = \frac{1}{2}$, ein Mittleres der Natur zwischen ihr selbst und dem Nichts ist. Das Räthsel von dem Daseyn einer Welt wird durch diese Formel gelöst. Die Welt wird der Inbegriff desjenigen genannt, was die Natur aus sich hervor bringt; jene, sagen wir, ist das Produkt, diese das Producirende. Da die Welt ein Produkt der Natur ist, so muß das Wesen der Natur Produktivität seyn. Nun kann aber diese, da sie das absolut Unendliche ist, sich nicht selbst verdoppeln, oder auch nur im mindesten vermehren; sie muß also, weil sie eben so nothwendig producirend, das ist geschäftig, als nothwendig unendlich, das ist geschäftlos ist, damit doch etwas gethan werde, sich in sich selbst theilen; ihrer Produktivität eine Antiproduktivität, ihrer Positivität eine Negativität, ihrem schaffenden Vermögen ein vernichtendes entgegensetzen, kurz den Widerspruch als einen Ursprung erzeugen, damit

aus ihm Unendliches auf eine unendliche Weise sich immanent entwickele.

Man erschrecke nicht und fürchte sich nicht, sondern erwäge nur, daß, wenn nicht das Positive aus dem Negativen entsprungen seyn soll, welches ein offenbar ungereimter Gedanke wäre, nothwendig das Negative aus dem Positiven, das negative Schaffen aus dem positiven Vernichten hat entspringen müssen. Dieses Vernichten ist aber in Ansehung der Natur in Wahrheit kein Vernichten, sondern nur ein Zerfallen des ursprünglichen Eins in einen Bruch von gleicher Quantität des Nenners und Zählers. Vermöge dieses Bruches stellt sie sich der intellektuellen Anschauung dar, als die Identität der Identität und Nicht-Identität, des Halben und Ganzen, der Bewegung und Ruhe, des Unbestimmten und Bestimmten, des Unendlichen und Endlichen, des Producirenden und Producirten, des Schaffenden und des Vernichtenden, mit einem Worte, aller Gegensätze wie sie Namen haben mögen. Käme sie je aus dem Gleichgewicht ihrer Selbstentzweyung, so daß entweder die Produktivität über das Produkt, oder das Produkt über die Produktivität die Oberhand gewönne, so würde es mit der Natur alsbald ein Ende nehmen. Damit dieses nicht geschehe, müssen Schöpfer und Geschöpf, wie zwey

Mächte von gleichem Range, sich einander die Wage und gegenseitig in gebührenden Schranken halten. Das einseitige Interesse des Geschöpfs oder des Produkts ist, daß es zu Ende geschaffen oder vollendet werde: sollte aber dieses geschehen, so müßte die Produktivität ganz übergehen in das Produkt, der Schöpfer vom Geschöpfe sich verschlingen lassen. Das kann der Schöpfer nicht wollen; er widersetzt sich also und begegnet dem einseitigen Interesse des Produkts mit seinem (der Produktivität) eben so einseitigen Interesse, welche — obgleich keineswegs antiproduk-tiv, doch ganz und gar — anti-produktisch ist. Das Interesse der Produktivität heißt mit seinem eigenthümlichen Namen Gestaltlosigkeit, Unform; das Interesse des Produkts Gestalt, Form. In dem Widerstreit dieser zwey real entgegengesetzten Tendenzen besteht die Natur; und da sie nothwendig ihn erregt, und nothwendig ihn im Gleichgewicht erhält, so offenbart sich das Werk ihrer Allmacht als ein ebenmäßiges Wollen und nicht Können von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sie mußte, um zu können, in sich ein Nichtkönnen erregen, ihrer Produktivität eine Hemmung einverleiben. Ihr Wesen ist daher Identität und Indifferenz des Könnens und Nichtkönnens: reine, durchaus gleichgültige Geschäftigkeit. Sie will weder Gestalt noch Ungestalt, son-

dern absolut ein Weder das Eine noch das Andre; sie will absolut das, was nie werden kann, damit ein ewiges Werden und nur dieses sey. Ein hermaphroditischer ewiger Beyschlaf ohne Erzeugung ist ihr wahrhaftes Leben und Weben. Sie dualisirt sich, in so fern sie sich dualisirt, einzig und allein, um diesen Zustand eines simulirenden Erzeugens hervorzubringen. Sie ist durch und durch lauter Zustand. Ginge ihre Thätigkeit auf irgend etwas anders als auf die bloße Thätigkeit, als solche, so wäre sie eingeschränkt durch ihre Absicht, der Schöpfer wäre im Dienst des Geschöpfs; seine Wirksamkeit eine eingeschränkte, bestimmte, endliche, keine absolute, durchaus freye. Die Thätigkeit der Natur hat daher keine andre Absicht als sich selbst: Subjekt-Objektivität als solche und ohne Weiteres. Mit dieser Subjekt-Objektivität erhält das Wesen der Natur seine Form, und diese Form ist Entzweyung, Duplicität, Dualität, eine gleiche Antipathie des Wesens gegen die Form, und der Form gegen das Wesen. Einzig und allein vermöge dieser Antipathie kann die Natur wirksam seyn, das heißt, sich mit sich selbst zu schaffen machen. Antipathie mit Sympathie und Sympathie mit Antipathie ist demnach das Grundgesetz der Schöpfung; die Schöpfung selbst aber nichts weniger und nichts mehr als eben dieses Gesetz in seiner

Erfüllung. Der erhabene Geist desselben ist, daß eben so wenig irgend etwas entstehe, als irgend etwas vergehe. Alle sogenannten Produkte der Natur sind daher nur Scheinprodukte, lauter mißlungene Versuche eines unzulässigen Sprunges aus dem Flüssigen der Produktivität in das Feste des Produkts; eines Sprunges, der nothwendig immer zu kurz gerathen und daher zurück gethan werden muß. Die Natur selbst springt weder vorwärts noch rückwärts, sondern bleibt in der absoluten Mitte des Vorwärts und Rückwärts ewig gleichsam auf dem Sprunge stehen. Entstünde je in Wahrheit etwas, so verginge in Wahrheit alles, denn auf das ewige Nicht-Seyn ist alles gegründet. Aufgedeckt ist hiermit das Gesamte der Natur, und alles wird mit einemmale eingesehen durch die Einsicht in die Nothwendigkeit des Widerspruchs als eines absolut Ersten, als des alles bedingenden schlechthin Unbedingten. Die frühere Entdeckung dieser großen Wahrheit, mit der eine Philosophie aus Einem Stück, eine wahrhaft a priorische, zugleich gefunden ist, hat der Verstand allein bisher verhindert, indem er den Widerspruch eben so sehr haßt, als die Vernunft ihn lieben, ihn zum Freunde haben, ja mit ihm ein Herz und eine Seele werden muß. Sie muß ihn aber also lieben und sich zum Freunde machen, weil sie eine Philosophie aus einem Stück schlechterdings

dings fordert; die Philosophie aus einem Stück aber eben so schlechterdings die absolute Identität des Identischen und Nicht-Identischen, des Apriorischen und Aposteriorischen, der Antithesis und Synthesis, oder der Antipathie und Sympathie — mit einem Worte, die absolute Identität von allem, was sich in den mit Verstand behafteten Philosophieen, als absolut entgegengesetzt fälschlich darstellt. Damit die Vernunft aufgehe, muß der Verstand untergehen. Sobald dieser untergegangen ist, wird man gewahr, daß mit ihm das Nichtwissen verschwunden, und ein Alleswissen der Vernunft allein aus sich selbst an die Stelle getreten ist. Weiß man doch alles, wenn man den einen und alleinigen Grund von Allem weiß; und man weiß den einen und alleinigen Grund von allem, wenn man aus der Nothwendigkeit der identischen Voraussetzung einer selbstständigen Natur und allwissenden Menschenvernunft weiß, daß ein sich selbst widerstrebendes Streben, eine Expansion die eine Kontraktion, eine Kontraktion die eine Expansion ist, Alles und Alles; und außer dieser das Alles und Alles schlechterdings allein ausmachenden antiproduktiven Produktivität und produktiven Antiproduktivität, nichts ist. Auch soll das Versinken in dieser Alleinsicht von einer solchen allgenugsamen Anschauungs- und Betrachtungsseligkeit begleitet seyn, daß der diesen Zustand Kostende sich

tief in die Erde hinein schämen würde, über ihn hinaus noch irgend einen anderen Wunsch zu hegen.

Da Schelling den hier treulich ausgezogenen ersten Entwurf zu einem System der Naturphilosophie mit der dazu gehörigen Einleitung schrieb — wie sollte er nicht schon damals den vorher erwähnten Ring aller Wahrheit und Weisheit am Finger, und zwar am rechten, getragen haben; da sogar Kant, wie es sich nun entdeckt hat, ihn schon an seiner kritischen Hand getragen, und nur unbesonnen an den unrechten, den kleineren Finger gesteckt hatte. Dieser, zu dünne für den Ring, und dabey so kurz, ließ ihn oft herabgleiten, und so oft er herabglitt, entstand eine Inkonsequenz, ergab sich ein Irrthum. *) Ganz unstreitig sind Objekt und Subjekt, nach Kants Lehre, in Beziehung auf Realität, d. i. vor der Vernunft, Eines und Dasselbe, und werden blos im Verstande, d. h. im Gebiete der Erscheinung von einander unterschieden. Von rechtswegen müßte sich also vor der Vernunft auch der absolute Gegensatz von beyden aufgehoben finden; das Objekt müßte sich als ununterscheidbar vom Subjekt, das Subjekt als ununterscheidbar vom Objekt

*) s. Glauben und Wissen, Abschn. A. Kantische Philosophie S. 22 — 62.

überall darstellen, so daß beyde, im Nicht-Empirischen gänzlich verschwindend, nichts übrig ließen, als die Ununterscheidbarkeit als solche, Aequalität als solche; absolute Indifferenz, absolute Identität, die Kopula an sich, als selbstständige Vernunft und selbstständige Natur in einem und demselben unendlichen Wesen des ursprünglichen Konstruirens, welches ist ein ursprüngliches Urtheilen, welches ist die Identität des Wesens und der Form, und wieder und immer wieder die selbstständige von Subjekt und Objekt unabhängige Kopula an sich, als ein Wesen aller Wesen.

Gerade dieses habe ich in meiner Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus in das hellste Licht zu stellen mich bemüht, folglich aus der Kantischen Kritik die Schellingische Philosophie, ohne zu wissen daß es die Schellingische war, ja ohne daß diese, wenigstens öffentlich oder explicite noch von sich selbst wußte, hervorgezogen. Lange zuvor, in der Beylage zu dem Gespräche über Idealismus und Realismus, hatte ich gezeigt, daß Kanten das wahrhaft Objektive, welches er voraussetze und seinem System zum Grunde lege, unter den Händen verschwinde; und zuletzt im System wider den anfänglichen Willen des Systems heraus komme: daß es für die menschliche Erkenntniß gar nichts wahrhaft Objektives gebe

noch geben könne. Fichte, einige Jahre später, bestätigte meine Bemerkungen; behauptete aber zugleich, daß mit dem Kantischen Objektiven nichts verloren gehe; man reiche vollkommen aus mit dem absolut Subjektiven, es bedürfe das System der Wahrheit keines anderen Bodens. Mir wollte das nicht einleuchten. Wie es mir nicht einleuchte, erklärte ich bey Gelegenheit öffentlich in einem Schreiben an diesen von mir aufrichtig bewunderten Tiefdenker und biederen Forscher. Vollständiger habe ich mich darüber jetzt in der Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus geäußert, und gleich im Vorberichte angemerkt, daß von rechtswegen im Kriticismus mit dem Objekt auch das Subjekt verschwinden, und die Kopula allein als wahres an sich, als selbstständige Realität übrig bleiben müsse. Etwas zuvor hatte Schelling, der bis dahin mit Fichte wie Hand in Hand gegangen war, in seinem Entwurf zu einer Philosophie der Natur einen ihm eigenen verschiedenen Weg angetreten. Es konnte aber damals noch scheinen, als wollte er, indem er dem transcendentalen Idealismus einen transscendentalen Realismus dergestalt gegen über stellte, daß es gleichgültig wurde, ob man von diesem oder jenem ausginge, um beydes zusammen und die ganze Wahrheit zu erhalten, nur dem idealistischen Papiergelde, um seinen Kredit zu erhöhen, in der Natur ei-

nen Fond anweisen, der es verbürgte, und durch den es sich unmittelbar und ohne den mindesten Verlust realisiren ließe. Daß beydes transscendental seyn mußte, die Waare so wie das Geld, verstand sich von selbst. Es kam also nur darauf an, den Werth in zwiefacher Gestalt zu haben, und dieses war leicht, wenn beydes, Geld und Waare, uns in Beziehung auf einander Realität, jedes aber für sich allein, außer dieser Beziehung, gar keine haben durfte. Der Eine absolute, seinem Wesen nach schlechterdings einfache Werth, brauchte sich dann nur formal zu entzweyen in blos relatives Geld und blos relative Waare, einzig und allein zum Behuf eines inwendigen Gewerbes. Dies geschah im System, und man lernet in demselben deutlich einsehen, daß die auf solche Weise entstehende Duplicität des absoluten Werthes mit nichten eine Duplikation desselben ist. Das transscendentale Geld wird erklärt aus der transscendentalen Waare; die transscendentale Waare dagegen unterworfen dem transscendentalen Gelde. (Einl. S. 3.) Sie bewahrheiten und realisiren sich gegenseitig an einander: das Geld, das zugleich Waare ist, an der Waare; die Waare, die zugleich Geld ist, am Gelde; beydes von der absoluten Mitte des Einen und Alleinen absoluten Werthes aus, der, wie wir gesehen haben, zwar unbegreiflich, aber nothwendig, und darum

vernünftig, sich in sich selbst entzweyen muß, damit Waare und Geld, ein Ideelles und Reelles, mit einer Unendlichkeit von bald so bald anders überwiegendem blos relativen plus und minus möglich werde. In der weder zu vermehrenden noch zu vermindernden Totalität des absoluten Werthes aber, heben sich alle diese plus und minus gegenseitig auf, und es bleibt nichts übrig, weder Geld noch Waare, noch Gewerbe, es ist dies alles blos „Gespenst," nur blankes Papier, die offenbare Absolutheit des al pari. Man sieht, wie Schelling auf diesem Wege, hätte er auch anfangs nur eine Verwandlung der Papierscheine in Aßignate, nur zu dem Papiergelde auch eine Papierwaare gewollt, nothwendig zu seinem Identitätssystem emporsteigen, und indem er es als Wissenschaft aufstellte, sich eben so entschieden wider Fichte erklären mußte, als er wider Kant sich von Anfang an erklärt hatte. Es mußte gezeigt werden, wie es nicht genug sey, blos das Objekt, und nicht mit ihm zugleich auch das Subjekt aufzuheben; wie das eine entweder nicht schlechter, oder nicht besser seyn konnte, als das andre: wie durchaus beyde zugleich wegzuräumen, und dagegen einzusetzen sey die absolute Indifferenz und Identität beyder, als eine von beyden gleich unabhängige absolute Thätigkeit minus Thätigkeit, als ein bloßes Konstruiren von Grund aus, d. h.

wahrhaft aus einem wahrhaften Nichts des Handelns so wohl als des Behandelten — wenn nicht die Philosophie den Verstandespfahl des Dualismus oder des absoluten Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und des Nichtseyns, oder des Denkens, des Besondren und Allgemeinen, der Nothwendigkeit und Freyheit; vornehmlich aber eines Diesseits und Jenseits der Natur, eines Vernünftigen und über die Erkenntniß der menschlichen Vernunft Erhabenen, in ihrem Fleische tragen, und wie von einem Satansengel besessen, ewig sich selbst mit Fäusten schlagen sollte.

Und Schelling hat offenbar Recht, er zuerst und allein, sobald die absolute Nothwendigkeit einer Philosophie aus einem Stück vorausgesetzt wird. Muß auch die Vernunft darüber selbst in Stücken gehen, wer kann helfen, und was kann es schaden? Sie fügt sich in dem Einen der Philosophie, der absoluten Identität, vollkommener, d. i. verstandeslos, wieder zusammen, und wird so erst wahrhaft sui juris.

Ihnen mein Freund, brauche ich nicht erst zu versichern, daß ich hier nichts anders als meine aufrichtige Ueberzeugung schreibe; ja ich brauche es niemanden zu versichern, der nur mein Schreiben an Fichte gele-

sen hat; da sich in demselben das Identitätssystem, als eine nothwendige Folge des Transscendentalismus vorläufig schon erwiesen findet.*) Es fehlte mir also, um in unsers Schellings Augen vollkommen zu seyn, wohl nichts, als nur die Annahme des Postulats: absolute Unterwürfigkeit der Vernunft unter die absolute Nothwendigkeit einer Philosophie aus einem Stück. Die Argumentation argumentirt für dieses Postulat eben so bündig, wie die römische Kirche für ihre Ein-

*) Die Herren Schelling und Hegel gönnen mir natürlich diese Ehre nicht, und versuchen Umwege, sie mir streitig zu machen, oder wenigstens doch zu verdunkeln. Sie sagen: (Glauben und Wissen S 156 — 158.) ich hätte das Fichtesche System für eine Philosophie aus einem Stück, für ein wahrhaftes Vernunftsystem, angesehen, da es in Wahrheit doch nicht aus dem Prinzip des allgemeinen Menschenverstandes heraus trete, sondern bleibend sich aufhalte in dem, was die wahre Philosophie am allerhöchsten (!) verschmähe. Zwar breche sie durch bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch dasselbe hindurch bis zur positiven vernünftigen Erkenntniß.

Desto besser für mich, wenn es sich so verhält. Habe ich zwey Jahre vor der Bekanntwerdung des Schellingischen Systemes das Fichtesche dafür angesehen, so bin ich ja der Erfinder desselben. Mein Irrthum an Fichte war das Vorgeschäfte der Wahrheit, er entsprang mir aus ihrer Fülle; ehe denn Schelling war, erblickte ihn mein begeistertes Auge.

heit, Unfehlbarkeit und unbedingte Autorität. Katholiken haben mich einen positiven Antichristen gescholten, weil ich ihnen die Bündigkeit ihrer Schlüsse nach der Voraussetzung einer absolut positiven und durch absolute Positivität allein seligmachenden Religion zugab, und doch nicht katholisch wurde. Eben so schelten mich Schelling und Hegel einen positiven Antiphilosophen und Vernunftwidersacher, weil ich die Bündigkeit der Schlüsse für das Identitätssystem, nach vorausgesetzter Nothwendigkeit einer durchaus apriorischen Philosophie, einräume, es spekulativ sogar anticipirt habe, und gleichwohl dasselbe nicht als die allein wahre Wahrheit anerkennen will. Sie können sich diesen Widerspruch nicht anders als psychologisch und moralisch aus einer Gemüthsfeigheit erklären, die mich vor dem Verlust meines endlichen Wesens bange seyn und niederträchtiger Weise ausschlagen läßt, aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit, aus einem Zustande der Unwissenheit in einen Zustand der Allwissenheit überzugehen, und als das höchste Wesen selbst, (wenigstens pro rata) nichts mehr weder außer noch über mir zu haben. Ich könnte, meynen sie, recht gut vernünftig seyn, und beweise dieses oft genug;*) aber ich will nicht, weil mir, wie gesagt, vor dem Gedanken, mei-

*) Ueb. Glaub. und Wissen S. 89. 94. 112. 160. 161.

ne Endlichkeit und Zeitlichkeit einzubüßen, schaudert. Dieses, da es nur verächtlich ist, möchte noch hingehen; jenes aber, das wiederholte Beweisen des Könnens ist unausstehlich, und darf neben der Ausstellung des Nichtwollens nicht geduldet werden, weil es in schwachen Gemüthern wider die unwiderstehliche Gewalt der Wahrheit Verdacht erregen kann. Es muß daher aus der Vollkommhenheit des Nichtwollens auf eine Unvollkommenheit des Könnens zurückgeschlossen, und dann jene mit Fluchen, diese mit Schmach überhäuft werden.

Es siehet in der That ein wenig nach Bosheit aus, was mir doch auf die unschuldigste Weise von der Welt begegnet ist, daß ich nehmlich in meiner Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus das Schellingische System, ohne es zu nennen, aus der Kantischen Lehre als den Grundirrthum derselben hervorholte. Daß dies mein wahres, im Grunde mein einziges Verbrechen sey, muß jedem in die Augen springen, der die Schelling-Hegelsche Schrift über Glauben und Wissen, auch nur flüchtig mit meiner Abhandlung in den Reinholdischen Beyträgen vergleichet; und kennte man nicht die große Lebhaftigkeit dieser Herren, so müßte man sich wundern, daß sie nicht etwas vorsichtiger zu Werk gingen. Der Gipfel des Bau-

mes schien jetzt zum erstenmal zu fühlen, daß er nur die Fortsetzung der von mir entblößten Pfahlwurzel war, und er schrie voll Zorn und Wehmuth: halte dich, guter, alter, würdiger Vater; wir sinken mit einander! Doch lästerte er auch zugleich den Vater, und sprach; du bist nicht besser als er, der frech die Hand an dich legend, mich in Gefahr brachte; wäre mein Saame reif, du möchtest immer verdorren ....

Sonnabend den 28.

Diesen Augenblick erhalte ich Ihre köstliche Antwort auf meine lange Epistel. Viel Glück zu Ihrem Unternehmen einer Darstellung des Ganzen der Philosophie des absoluten Nichts. Eine solche Geduldsübung hat in ihrem Alter und bey Ihrem Ueberfluß an Munterkeit und Kräften, auch von andern Zwecken weggesehen, ihren guten Nutzen. Aber ausgehalten muß seyn, ausgehalten bis ans Ende mit immer gleicher Geduld und Anstrengung; und was das heiße, werden Sie erfahren. Vollständigkeit und Pünktlichkeit müssen Sie sich zum Gesetz machen, wohl eingedenk, daß wenn unsre Philosophie den unvertilgbaren Geist aller Zeiten für sich hat, die Schellingische dagegen von dem Geist der gegenwärtigen auf das Kräftigste unterstützt wird. Fast die ganze aufgeklärte deutsche Welt ist dar-

in mit Schelling eins, daß sie in Wahrheit nicht begreift, wie man in unsern Tagen noch dem albernen Dualismus anhangen möge, der ein in der Natur und ein über ihr, eine menschliche Vernunft und Freyheit, und eine übermenschliche oder göttliche annimmt. Ist nun einmal jener alte Dualismus, der auch Theismus genannt wird schlechthin verworfen, und geht die Philosophie von der Nothwendigkeit seiner Abschaffung aus, so versteht sich mit der Selbstständigkeit und Alleinheit der Natur ihre nohwendige Doppelwesenheit von selbst, und eben so von selbst, daß ihre Doppelwesenheit ihrer absoluten Einheit nicht schaden könne. Die nothwendige Voraussetzung thut nun im philosophischen System, was nach einer gewissen Orthodoxie, in den positiven Religionen die Wunder thun müssen; sie schlichtet alles. A kann nicht ungereimt seyn, weil B nothwendig ist, und vice versa; so geht es durch das ganze System, und es ist unmöglich, daß irgend woher ein Anstoß komme. Der Widerspruch selbst ist aufgehoben und ein für allemal dadurch vernichtet, daß er absolut gesetzt ist, als das Erste, Nothwendige, schlechthin Unbedingte. Er ist, in so fern durch ihn alles ist; er ist nicht, in so fern in ihm, da er allein ist, alles Nichts, oder nur Eines ist. Dieses offenbaret die intellektuelle oder Vernunft-Anschauung unmittelbar. Mit ihr hat man

die vollkommene Einsicht in die Nothwendigkeit des Ungereimten, oder des nach Verstandesgesetzen schlechthin Entgegengesetzten und Unmöglichen; woraus denn unmittelbar die absolute Identität des Ungereimten und Gereimten folgt. Die wahre alleinige Vernunft siehet absolut hin auf das Nothwendige, und absolut weg von dem Ungereimten, welches sich nolens volens unter die Nothwendigkeit fügen und sich in ihr zusammenreimen muß. Ein ähnliches Verfahren wird freylich auch in allen früheren apriorischen Philosophieen angetroffen; so bald es heißt, die Vernunft habe gesprochen, soll der Verstand nicht mehr zum Worte kommen dürfen. Reime dich, sagt das Princip, und sagt das Wunder, oder ich fresse dich. Und das wird gelten, so lange die menschliche Natur dieselbe bleibt. Wenn etwas, das uns so wahr ist wie das eigene Daseyn, aufhören müßte wahr zu seyn, wenn nicht ein anderes mit ihm unzertrennlich Verknüpftes eben so wahr wäre; so werden uns beyde gleich wahr, und zwar nothwendig, ohne weiteres, denn sie sind für uns aus Einem Stück. Trefflich erläutert dies Naturgesetz den bekannten Ciceronianischen Spruch, daß nichts so Ungereimtes zu ersinnen sey, das Philosophen nicht behauptet hätten; ja es findet sich nichts in der ganzen Geschichte der Menschheit, das uns, wenn wir dies Gesetz vor Augen behalten, noch in Verwunderung setzen

könnte. Schellingen aber bleibt der Ruhm, daß er die Vollkommenheit der Anwendung desselben gefunden hat. Nur im Falle der Noth, praktisch und empirisch war der Verstand bisher in unvollkommenen Philosophien abgewiesen worden. Schelling, freylich ebenfals aus Noth, vertilgt ihn lieber mit einemmale ganz, indem er zeigt, wie allein durch Vernunft minus Verstand eine wahrhaft vollkommene Philosophie möglich sey.

Mit Verlangen sehe ich den Früchten Ihres neuen Fleißes entgegen. Leben Sie recht wohl.

Jacobi.

An Denselben.

Dritter Brief.

Eutin d. 19. Sept 1802.

Sie werden durch unsern Freund Villers von meiner kleinen Reise und ihrer Veranlassung gehört, und sich daraus mein Nichtantworten auf Ihr Schreiben vom 10ten erklärt haben. Das Fördern Ihrer Anbeit, und daß Sie im October mich besuchen, und was bis dahin von ihrem Werk ins Reine kommt, mitbringen wollen; macht mich sehr froh. Dann können wir auch am besten mit einander überlegen, ob es gerathen sey meine zwey Briefe an Sie Ihrer Schellingslehre vorzudrucken oder anzuhängen. Nur das ist entschieden unmöglich, daß ich Ihnen zu diesen zwey Briefen jetzt noch einen dritten schreibe. Es ist wahr, die in meinem ersten Briefe versprochenen Anmerkungen, hat mein zweyter nicht so eigentlich geliefert; aber gerade deswegen könnte ein dritter es noch viel we-

niger. Ich habe Wort halten wollen; da ich aber zu diesem Ende das Schelling-Hegelsche Heft wieder zur Hand nahm, und darinn zu blättern anfieng, ergriff mich ein solcher Eckel vor dem Mischmasch, daß ich ablassen mußte. Es ist in der That unglaublich, wie dieses Geschreibe das, was es vor sich nimmt, in einem fort nur auseinander, von einander, zu einander, durch einander zerrt und zieht, nirgendwo ganz aufrichtig zu Werk geht, und überall auch nicht ein ächt wahres Wort hinschreiben will und kann. Der Angrif auf mich beginnt schon auf der zweiten Seite der Gesamteinleitung mit einer mir beygemeßnen Erklärung der Vernunft, wovon eine Phrase aus den Briefen an Mendelssohn, eine andre aus den Briefe an Fichte, eine dritte aus der Schrift über Lichtenbergs Weissagung, und eine vierte aus dem eignen Gedankensatze der Herren Schelling und Hegel, als Verbindungsmittel, gezogen ist. Diese letzte sagt gradezu das Ding das nicht ist, nehmlich, daß mir die Vernunft etwas allgemein Subjektives sey. Meine Aussagen, durch dergleichen Zusätze ergänzt, und meine Worte, erläutert durch Uebersetzungen dieser Art in Schellingische Schulsprache, müssen freylich zu einem sonderbaren Ganzen gedeihen. In keiner meiner philosophischen Schrif-

Schriften findet sich die mit meiner Vorstellungs-art unverträgliche Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Vernunft, wohl aber eine, wenn man will, ähnliche zwischen adjektiver und substantiver; zwischen einer Vernunft, welche dem Menschen, und einer, welcher der Mensch angehört. Sollte also in der Schelling-Hegelschen Angebung nur irgend etwas Wahres seyn, so müßte ich wenigstens die Vernunft irgendwo für ein allgemein Adjektives erklärt, ihre Substantivität aber geläugnet und für eine bloße Täuschung ausgegeben haben. Grade das Gegentheil findet sich nicht allein in allen meinen Schriften, sondern es macht wirklich ihren ganzen, ich möchte sagen, ihren einzigen Inhalt aus. Wer möchte wider Leute, die so angreifen, sich vertheidigen? Ein abgeschmackter Vorwurf hat immer einen noch abgeschmackteren zur Folge, er multiplicirt und potenzirt sich in unendlicher Unwahrheit unendlich in sich selbst; ein Ende könnte da nicht werden.

Ganz unerwartet ist mir in diesen Tagen eine Aufforderuug andrer Art geworden. Ich hatte gleich nach der Erscheinung der Schelling Hegelschen Hirtenrede über Glauben und Wissen in einem Briefe an Reinhold die Frage hingeworfen:

Was sagst du zu der Darstellung meiner Philosophie im jüngsten Heft des kritischen Journals? — Reinhold hat diese Frage ernsthaft genommen, und beantwortet sie mir jetzt in einer Folge von Briefen, wovon ich Ihnen dreye, die mir, seit ich Ihnen zuletzt schrieb, hinter einander eingelaufen sind, beylege. Ein vierter soll unverzüglich folgen. Wahrscheinlich wünscht Reinhold diese Briefe seinen Beyträgen einzuverleiben, wenn ich nichts dawider habe. Ich werde ihm, wenn er diesen Wunsch gegen mich äußert, versichern, daß ich weit entfernt, etwas dawider zu haben, eine so gute Veranlassung gern benutzen werde, meine Ueberzeugungen mit ihren Gründen noch einmal bey mir selbst zu untersuchen, und was sich mir nach der schärfsten Prüfung von neuem bewährt, ihm und dem Publikum kurz und vollständig noch einmal darzulegen. Zu dieser Arbeit verstehe ich mich gern, da ich es zunächst und am unmittelbarsten mit einem Manne zu thun habe, den ich von ganzem Herzen achte und liebe, mit einem ächten Wahrheitsfreunde und durch und durch edlen Menschen. So gern ich erörtere, so ganz und gar ist das eigentliche Disputiren mir verhaßt, und ich bin noch immer der schon in der ersten Ausgabe meiner Briefe über Spinoza geäu-

ßerten Meynung, daß durch Krieg wenig für die Wahrheit zu gewinnen ist.*) Doch ist er zuweilen nöthig, damit sie nicht verliere; der Angrif muß der Vertheidigung wegen beschlossen werden. Und so wünsche ich Ihnen zu ihrem bevorstehenden Feldzuge das beste Glück. Nach meinem Urtheile ist Schelling schon durch Reinholds meisterhafte Recension des Systems des transscendentalen Idealismus in der Allg. Lit Zeit. (August 1800 N. 231. 232.) und durch seine vortrefliche Zergliederung und gründliche Widerlegung des ganzen neuen Schellingischen Systems in No. 4. des dritten, und No. 3, 4. und 5. des vierten Hefts seiner Bey-

*) „Wie es unmöglich ist, daß einem Blinden, so lange er blind ist, durch irgend eine Kunst Gegenstände sichtbar werden; so ist es ebenfalls unmöglich, daß ein Sehender beym Lichte sie nicht wahrnehme, und von selbst unterscheide. Aber wir fordern vom Irrthume, als wenn er die Wahrheit wäre, daß er sich selbst sehe, sich selbst erkenne; und wir fürchten uns, als ob er auch stark wäre, wie die Wahrheit. Kann wohl Finsterniß in das Licht dringen, und ihm seine Strahlen löschen? In die Finsterniß hingegen dringt das Licht, und macht sie offenbar, indem es sie zum Theil erleuchtet." (Briefe über Spinoza, Zweyte Ausg. S. 235.)

träge vollkommen geschlagen. Aber es schwiegen davon die öffentlichen Blätter, und so das Gerücht auch. Und ich sage und denke: Was ist von einem Publikum zu hoffen, das auf Ausarbeitungen vom solchem Werthe und Verdienst nicht achtet, sie nicht liest, weil man ihm unaufhörlich in die Ohren schreyt: Dieser Reinhold wechselte schon zweymahl sein System. Diese Schreyer selbst wechselten doch auch. Was aber Reinholden noch mehr schadet: sein eignes System ist ein Identitätssystem, das Bardilische. Nur aus diesem heraus, als dem wahren, disputirt er in das Schellingische, als ein irriges, hinein. Dies verschafft seinen Gegnern den Vortheil, daß sie weniger sich selbst zu vertheidigen als nur ihn in seinem System wieder anzugreifen brauchen. In dem dritten der hiebeykommendrn Briefe sagt Reinhold ausdrücklich, „daß der Schellingische Absolutismus zunächst an den rationalen Realismus, als an die wahre Philosophie, gränze. Es sey zwischen diesen beyden Systemen (dem wahren System der reinen, und dem irrigen der bloßen Identität) kein drittes möglich, und der rationale Realismus lasse sich nicht wohl anders misverstehen, als daß man ihn für einen inkonsequenten Absolutismus ansehe.“ Dasselbe wird noch einmal in

eben diesem Briefe mit andern Worten ausführlicher wiederholt.*)

Einen Vortheil andrer Art haben die Männer aus Jena in Absicht meiner und Ihrer. Wenn wir ihnen die Glieder geschickt und kunstmäßig einrichten, so schreyen sie wie die Besessenen, wir verdrehten sie ihnen. Nun ist wirklich ihre wahre Gestalt so unbegreiflich seltsam, daß es unmöglich scheint, es könne irgend ein vernünftiges Wesen natürlicher Weise und von selbst so aussehen. Was ist also leichter, als bey Unkundigen und Halbkundigen den Verdacht wider uns zu erregen, wir hätten ihnen ihre graden und gesunden Glieder, unter dem Vorwande einer Einrichtung, deren sie doch keineswegs bedurft, auf das Jämmerlichste nur verdreht und verrenkt. Eben so, wenn wir ihren doppelten drey und vierfachen Galimathias in einen einfachen verwandeln. Auch der einfache bleibt noch in einem so hohen Grade Galimathias, daß jene Unkundigen und Halbkundigen wieder nicht begreifen, wie so etwas habe verdoppelt, und

*) Man sehe im Vten Hefte der Reinh. Beytr. wo die obenerwähnten, an wahrhaft philosophischem Inhalt gewiß sehr reichen Briefe, nun abgedruckt sind. S. 91. 97.

noch einmal verdoppelt seyn können. Dawider ist nichts zu thun, da wir doch ein für allemal nur bey der Wahrheit bleiben, und jedes Schicksal mit ihr theilen wollen. In einer ähnlichen Lage, wenn ich nicht irre, schrieb Voltaire an D'Alembert: soyez tranquille, laraison finira par avoir raison.

Leben Sie wohl, und kommen Sie recht bald nach Eutin.

Jacobi.